Б. В. Марков

Люди и знаки

Слово о сущем

Б. В. Марков



ЛЮДИ И ЗНАКИ

Антропология межличностной коммуникации





Санкт-Петербург
«НАУКА»
2011

УДК 10(09)4
ББК 87.3
М26

Серия основана в 1992 году

Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. — СПб.: Наука, 2011. — 667 с. — (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-02-025466-4

Предлагаемая вниманию читателей монография отражает лингвистический поворот в философии XX века. Осмысляя функционирование языка в современном обществе, автор стремился расширить его понимание. Но поскольку никто не знает, что такое язык «на самом деле», остается анализировать и синтезировать его образы и модели, разрабатываемые в философии, лингвистике, теории коммуникации, антропологии, этике и в когнитивных науках. Именно эти дисциплины имеют дело со сложными системами, одной из которых является язык. Игнорируя технику его анализа, невозможно правильно поставить и решить сложные философские вопросы о бытии и сущем, познании и ценности, человеке и обществе. Целью исследования является объединение достижений аналитической философии языка, герменевтики, структурализма, семиологии, психоанализа и антропологии и применение их методов для решения проблем коммуникации в научной и социальной практике. Своеобразие книги состоит в разработке философской проблематики различных форм коммуникации. Особое внимание уделяется невербальным формам коммуникации, предлагается техника анализа таких медиумов, как образы и звуки, тело, лицо, жилище, еда и др.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 11-03-16075д

ISBN 978-5-02-025466-4

ПРЕДИСЛОВИЕ

В спектакулярном обществе, в котором люди представляют себя на сцене жизни, где политика становится театром, а основой экономики является не производство, а спекулятивный финансовый капитал, слова воздействуют на поведение людей не смыслом и значением, не тем, что они «зацепляют вещи», т. е. соответствуют им, а служат им в качестве магических знаков в ритуальных практиках. В словах и образах становится важным не внутренний смысл, который растолковывают профессора, а внешние блеск и звук, завораживающие слушателя наподобие пения сирен.

Интеллектуалы возмущены тем, как ведутся рекламные или избирательные кампании. Напротив, рекламщики, пиарщики и имиджмейкеры постепенно осознают, в чем состоит и откуда исходит сила образов и звуков. Она проистекает не из идей, истин или сущностей, она не предполагает рефлексию, т. е. переключение внимания с вида знака на сущность, которую этот знак представляет. В массмедиа образы представляют сами себя и не отсылают к тому, чему учат в университете. Отсюда изображения вещей или политиков в рекламных роликах воздействуют поиному, чем интеллектуальные знаки. Зритель видит красивую вещь или внушающее доверие лицо, слышит бархатный волшебный голос и подпадает под воздействие завораживающего взгляда.

Какова стихийная реакция философов на интервенцию массмедиа? Старшее поколение видит в них признак разложения высокой культуры и потому расценивает их как нечто враждебное, чему следует активно противостоять — и прежде всего административными ресурсами: укреплять традиционную систему образования. Молодые вынуждены реагировать более гибко. Нынешние школьники и студенты младших курсов с трудом читают книги, зато перед экраном чувствуют себя как рыба в воде.

Учебники, напоминающие по форме комиксы, становятся реальностью. У преподавателей старшего поколения они вызывают ментальную судорогу. Кажется, что это и есть отрицание философии, и можно смело констатировать ее смерть. По инерции книги пишутся и даже читаются, но конец уже близок: молодежь не способна их читать. Поэтому вопрос об изменении форм философии, о близости ее искусству, в том числе и массовому, это и есть вопрос о ее выживании в новых условиях. Пока мы не поймем, как функционирует этот «прекрасный новый мир», пока не научимся пользоваться видеознаками и не противопоставим взгляду Медузы зеркало, пока не поймем тайны сладкоголосых сирен, мы не сможем рассчитывать на выполнение интеллектуального призвания философа.

Отсюда вопрос о переориентации в философии следует связывать не только с саморефлексией, но и с формой самого процесса коммуникации. Во всяком случае следует помнить, что он не всегда протекал в привычной для нас форме чтения книг, слушания лекций, участия в дискуссиях и т. п. Словесно-книжная форма коммуникации — продукт цивилизационного процесса. Ей предшествовали иные способы общения с бытием, в которых знаки имели магико-символический характер и воздействовали на поведение людей, минуя размышления. Такая культура была подчеркнуто недемократичной, ибо бытие посылало знаки только избранным и они распоряжались ими не без пользы для себя. Но и профессорская форма коммуникации наследует тезис о доступности значения только дипломированным специалистам, а кроме того, в скрытом виде содержит также практику посвящения, т. е. некоторого неинтеллигибельного механизма передачи истины. Ученый доказывает свои слова ссылками на знания и опыт. Однако социальный статус говорящего также имеет важное значение. Профессор не предъявляет каких-то телесных знаков своей избранности, но имеет дипломы и аттестаты, дающие ему право говорить и экзаменовать.

Так, в современной культуре неожиданно актуальными оказываются исследования аналитических философов о языке как «форме жизни», о дисциплинарных практиках, в рамках которых высказывания получают авторитетное значение и становятся речевыми актами. Но что такое «жизнь» у Витгенштейна? С одной стороны, он понимает ее чисто инструментально и даже пользуется выражением «дрессура», когда описывает научение языку. Взрослые ничего не доказывают маленьким детям, а действуют либо императивно, как «основоположники», либо говорят: «Делай

так! Когда подрастешь, узнаешь почему». С другой стороны, «основания» у взрослых функционируют не как обсуждаемые и принимаемые на научном форуме положения, а как ритуалы. Именно это и дает право рассматривать ученых как сообщество, в чем-то напоминающее древние племена со своими обычаями. Таким образом, к Витгенштейнову пониманию «языковых игр» наиболее близким оказывается понятие дискурсивных практик у Фуко, который их понимает в тесной связи с «дисциплинарными пространствами», а затем и объединяет понятием «стратегии».

Витгенштейн утверждал, что мир находится за пределами выразимого в языке. Мир ничего не говорит. Но вынуждает ли он нас вообще к чему-либо? Может ли он заставить нас принимать те или иные высказывания, структурировать их в систему, определять «языковые каркасы» или «эпистемы»? Ужас в том, что посредством переописания мира, т. е. изменения языковой игры, истина превращается в заблуждение, а то, что считалось плохим, может оказаться хорошим, и наоборот. При этом процесс смены лингвистических практик все ускоряется. Но все-таки в эпоху модерна эти практики изменяли и мир, и самих людей. Сегодня мы воспринимаем выражения «Теория Ньютона отражает законы внешнего мира», «Теория Фрейда верно описывает глубины нашего Я» как пустые комплименты. Вне нас нет никакой истины, которая ждет, когда мы ее откроем. Но отсюда не должно вытекать, что там вообще ничего нет, в том числе и реальности, что все это только ложь и иллюзия.

Сегодня после оргии относительности, несоизмеримости языков и словарей остро ощущается потребность в поиске критериев выбора и доказательства если не истинного, то хотя бы лучшего описания мира. Можем ли мы доказать, что новый язык лучше традиционного? Можем ли мы, так сказать, за письменным столом создать лучший язык? Хайдеггер попробовал это сделать. И хотя он не придумывал новый язык, а попытался использовать ресурсы «естественного» языка, автором которого являлся народ, тем не менее вынужден был признать, что его поймут не ранее чем через 300 лет, и это звучит как «никогда», ибо через триста лет люди станут говорить на другом языке. Отсюда можно сделать вывод, что философия способствует новому пониманию мира и содействует такому лингвистическому поведению, которое будет заставлять искать новые, более подходящие формы нелингвистического поведения. Философия работает не над уточнением отдельных понятий, она предлагает новую языковую игру. Таким образом, и в современном мире, где вербальная культура постепенно усту-

пает позиции аудиовизуальным знакам, техники аналитической философии остаются актуальными. На самом деле, как показал Витгенштейн и его последователи, книги и лекции воздействовали на умы людей не столько истиной, сколько дисциплинарными практиками, которые и делали высказывания авторитетными. Точно так же воздействие медиатехнологий на поведение людей во многом определяется тем культурным контекстом, который является формой жизни людей и местом их мысли.

На наших глазах происходит слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиаимперии, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять на поведение людей понятиями и рациональными аргументами сложилась иная техника, основанная на образах. В современных массмедиа все большее место занимают иллюстрации и картинки, и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится голубой экран. Культура интерпретации и понимания письменных текстов стала стремительно закатываться. Наши дети уже не так охотно читают книги и гораздо больше времени проводят у телевизора.

Основа классической медиаимперии закладывалась еще в эпоху античности, когда были введены понятия знака и значения. Однако греческие философы придавали центральное значение не письму, а устной речи, которую они понимали как непосредственное событие смысла. И в политическом отношении диалог и полемика свободных граждан по поводу общественных дел способствовали реализации демократии.

Для уточнения дискуссий о новой медиальной культуре необходимо рассмотреть эволюцию форм коммуникации в более широком горизонте, не ограниченном только письменностью. Главным при этом оказывается вопрос не об истине, а о медиумах. Удивительно при этом, что требования к ним были более или менее одинаковыми. Будь то авторы-гуманисты, священники и миссионеры, слуги короля, почтовые работники, государственные служащие, современные информационные службы — все они соблюдали особый этос служения. Суть его в том, что медиум служит не себе, а чему-то высшему. Поэтому проблема борьбы с неисполнительностью, коррумпированностью служителей медиасистемы является вечной: они имеют особые привилегии и ведут аскетический образ жизни. Знаки, которые они производят и распространяют, имеют специальную форму. Так, еще во времена фараонов были выработаны жесткие требования к качеству и формату папируса, на котором записывались государственные

постановления. И сегодня государственный документ готовится в канцелярии, подписывается официальным лицом и подтверждается гербовой печатью. Все это говорит о том, что даже письменные документы черпают силу авторитета не от истины, а от иных свидетельств.

Римская империя вынуждена была менять технологию власти. Огромная территория, населенная разными народами, верующими в разных богов и говорящими на разных языках, уже не переживалась как «отечество». Рим стал политической фикцией и должен был придумать новую технику сборки коллективного тела империи. Техника идентичности (самопознания) и солидарности (воспитание государственных добродетелей граждан) оказалась нереализуемой в условиях огромного государства. Взамен демократически избранной власти Рим опирался на бюрократию и управлял массами при помощи зрелищ, которые, казалось, ведут к одичанию и обесчеловечиванию людей. На самом деле это, конечно, не так. Вопрос о власти — это вопрос о медиумах.

Если демократические Афины опирались на устную речь, то имперская техника власти основывалась не столько на устно-вербальных, сколько на письменно-визуальных знаках. Самые ранние изображения царя отождествляют его с солнцем, которое, возвышаясь над землей, освещает ее ярким светом. Что означает устойчивость этой метафоры, почему «король-солнце» остается неизменным символом власти? Что символизируют лучи света? Несомненно, они — главные орудия силы-власти, освещающие, делающие тайное явным, испепеляющие, карающие огнем непослушных. Но не только. Само солнце-власть остается невидимым, оно являет себя посредством света, право распоряжаться которым предоставляется королю. Передавая субстанцию власти своим слугам, он остается невидимым для остальных.

Эффективно и успешно правит тот, кто понимает не субстанциальную, а медиальную природу власти. Поэтому неправильно считать, например, римского императора Нерона безумцем, водрузившим на голову золотую корону, построившим золотой дворец, воздвигшим гигантскую статую, изображавшую его в виде бога-солнца, а также возомнившим себя в последние годы первым актером в театре мира. Если Нерон и был безумцем, то таким, к которому поистине применимо прилагательное «гениальный». Да, его ненавидел народ, и он, будучи загнанным толпой в угол, покончил с собой и перед смертью репетировал различные позы, достойные мертвого императора. Возможно, ошибка Нерона состояла в нарушении равновесия вербальной и невербальной ком-

муникации. Возможно, он переоценил себя как избранника Бога и поэтому не слушал голоса народа. Но и в этом случае он был последователен. Если коммуникация идет от центра к краям, то он должен слушать повеления богов, а не людей. Если Рим — это политическая фикция, то задача императора состоит в том, чтобы хорошо играть свою роль. Нерон, которого считали неудачным актером, растрачивал себя по пустякам и плохо играл свою главную роль императора. Но метафоры короля-солнца и короля — главного актера в театре жизни остались в истории.

В том, как мы ориентируемся в образах, немало предрассудков, вызванных верой в господство вербального. Мы воспринимаем образы под давлением слов, выражающих смысл видимого. На самом деле семиотическая интерпретация — сравнительно поздний продукт культуры. Она является формой цензуры, которая используется современной письменной цивилизацией для нейтрализации визуального. Защита образов от слов сложилась сравнительно недавно благодаря акциям постмодернистских художников, восставших против засилья смыслового фермента искусства. Но, конечно, не их слабые во всемирном масштабе усилия определили судьбу образов. Коммуникативная революция, свидетелями которой мы стали сегодня, сопровождалась сменой носителей сообщений. Медиумами стали не слова и понятия, а звуки и образы.

Высокие чистые звуки гонга оказывают на нас магнетопатическое воздействие. Точно так же некоторые визуальные символы и образы не осмысляются нами семиотически, а определяют наши реакции непосредственно. Так воздействуют на нас дорожные знаки. Мы знаем их значение, однако действуем на основе их рефлекторно. Собственно, эффект «зомбирования» и состоит в том, чтобы затормозить рефлексию, различающую реальность и иллюзию, и разбудить палеосимволическую экскоммуникативную систему знаков-стимулов. Например, невротики реагируют на слова «красная шапочка» или «белая лошадь» неадекватными действиями, и это свидетельствует о субъективном значении этих знаков. При этом попытки их просветить, т. е. определить интерсубъективное значение и таким образом вернуть в русло нормальной коммуникации, оказываются безуспешными. Для этого требуется сложная психотерапия, вскрывающая первичную психическую травму, которая привела к сбою значения. Хотя поведение невротиков и шизофреников чаще всего объясняется как последствие травматических сексуальных сцен, на самом деле существует огромное число больных, мнящих себя Наполеонами, Сталиными и т. п. Так

что профили диктаторов отпечатываются не только в металле, но и в сердцах и душах людей.

В современных политтехнологиях также наблюдается переход от вербально-апостольской коммуникации к имперской, радиально-лучевой эманации. Если обратиться к церемонии выхода короля, то можно указать на особую природу знаков его власти. Эти знаки являются, так сказать, «лучистыми», распространяющими некую радиально-световую энергию, действующими именно магически, а не вербально. Никто не читает лекций о превосходстве господина и о природе его авторитета. Просто у него такое лицо и такой вид, что поневоле хочется поклониться. В повседневном смысле ритуальными или обрядовыми можно назвать все те слова и действия, которые нельзя доказать, но и нельзя опровергнуть, так как они составляют основу всего остального, в том числе самих сомнений и вопросов. Неудивительно, что наше присутствие в мире, относительно которого возможны философские сомнения, обеспечивается теми же способами, что и присутствие невидимого Бога. Наше поведение, жесты, обращения, приветствия, разнообразные знаки легитимности от фамилии до ученых званий — все это, конечно, не столь пышные знаки бытия, какие приняты относительно императора или богов, однако и они отсылают к каким-то внешним силам, дополнительно гарантирующим наше существование.

Первым примером слияния имперских знаков с коммерческой рекламой являются известные ролики банка «Империал». Сегодня появилось множество продуктов с названиями «Цезарь», «Император», «Корона Российской империи», «Чингиз-хан», «Малюта Скуратов», «Батька Махно», на которых изображаются медальные профили или бюсты властвовавших особ. Переход этих знаков власти сначала на монеты, потом на денежные купюры, а затем на товары и рекламные ролики имеет двусторонние последствия, к которым приводит слияние власти и капитала. С одной стороны, властитель санкционирует консумеризацию и признает ее в качестве государственной политики. С другой стороны, «поставщики двора его величества» используют авторитет власти для продвижения своих товаров на рынках. Так политический капитал сращивается с финансовым.

Если раньше такое сращивание было реальным, то сегодня любой может использовать знаки власти на упаковке товаров (водка «Горбачев», коктейль «Молотов»). И хотя названные лица уже не могут гарантировать качества, тем не менее, пока в памяти людей действует магия их имен, их будет использовать бизнес.

Парадокс в том, что распавшаяся империя может еще долгое время существовать в такой форме и в какой-то мере определять решения и поступки людей. Разумеется, не всегда монархист употребляет напитки, закуски и носит одежду и обувь с названием «Монарх» и не каждый покупатель товара с таким названием является консерватором, однако в сегодняшнем мире существовать — значит мелькать на экране, в том числе и в рекламных роликах. Неудивительно, что многие бывшие политики таким образом продлевают свою политическую жизнь.

Почему прекрасный новый мир медиумов вызывает серьезные опасения? Аргументы как противников, так и защитников электронных медиумов достаточно известны. Прежде всего, они указывают на проблему обучения: книга учит думать, а экран — манипулировать. Также самые серьезные опасения вызывает политическое использование новых медиумов. И раньше газеты и журналы использовались для формирования общественного мнения. Однако письменные тексты — идеологии — становились объектом критики и таким образом от них можно было дистанцироваться. Современные массмедиа вовсе не стимулируют обсуждения теоретических проблем. Конечно, дискуссии свободной общественности еще организуются на телевидении, ибо оно идеально для этого подходит (именно на этой основе новые утописты мечтают о возрождении античной агоры — прямой демократии). Однако все они имеют характер шоу и не озабочены серьезным анализом проблем, а тем более выявлением предпосылок их возникновения.

Новые политические технологии уже не опираются на философско-идеологический дискурс, а используют в основном визуальные знаки: например, политик не формулирует и не доказывает своих программ, а воздействует на избирателей лицом, так сказать, магнетопатически. Философский дискурс не проникает в массмедиа не по причине политической цензуры, а, как говорят медиамагнаты, его малопонятности для публики, которая якобы предпочитает тяжелые рассуждения развлекательным, в основном нескромным, историям. На самом деле это, конечно, не так. В старые времена утро советского человека начиналось с чтения за завтраком нескольких газет, среди которых любимыми были «Аргументы и факты» и «Литературная газета», в них обсуждались сложные проблемы. И сегодня молодежь еще не окончательно утратила способность читать и анализировать прессу, так что публикация философских статей была бы вполне оправданной. Некоторые газеты, например популярные «Санкт-Петербургские

ведомости» и «Час пик», открыли специальные рубрики философского характера, где обсуждаются как политические, так и повседневные проблемы. Но, к сожалению, серьезных аналитических газет становится все меньше, ибо их потенциальные подписчики беднеют.

Переориентация в эпоху перестройки началась как философско-идеологическая дискуссия о причинах застоя в экономике и о новых перспективах развития. В газетах, на телевидении, на площадях и в аудиториях на сцену вышли профессионалы и талантливые профаны, овладевшие критико-идеологическим дискурсом. Это был звездный час журналистики. Критика, перешедшая в очернение прошлого, усилилась в эпоху Ельцина. В ней уже было меньше аргументации и больше чувства, точнее — грубого материального интереса. Журналисты первыми заплатили за распад государства. Когда тиражи упали, они вынуждены были либо ошарашивать читателя все новыми шокирующими сообщениями, либо «продаваться» богатым людям, нуждающимся в поддержке общественного мнения. Блестящим примером рекламных кампаний разного рода фирм, выкачивающих последние сбережения обнищавшего населения, была реклама «МММ». Удивляло, что образованные и неглупые люди, понимающие, что деньги зарабатываются трудом, вкладывали свои деньги под лозунги типа «Мы сидим, а денежки идут». Конечно, не везде в мире деньги зарабатываются тяжелым физическим трудом, однако ни одна страна, тем более такая, как Россия, не живет исключительно спекулятивным капиталом. Анализ политических и рекламных кампаний того времени показывает, что на место идеологии пришел миф. Эпоха коммунизма характеризовалась как сказка об отрицательных героях, а эпоха капитализма — о положительных. Конечно, миф, если в него верят, становится самой настоящей реальностью. Деструкция общественной коммуникации по поводу оценки перспектив социального развития, изоляция философии в рамки форумов специалистов, весьма избирательный отбор результатов экспертизы общественного сознания, изобретение все более изощренных способов его манипуляций — все это создает удручающую картину процесса переориентации.

Идолократия, иконофилия, фетишизм — это, конечно, не современные феномены. Поражает парадоксальное возрождение сегодня какой-то примитивной магической, оккультной, магнетопатической техники производства визуальных знаков, которые не имеют никакого смысла и не требуют рефлексии, зато эффективно

вызывают те или иные психические реакции, оказывают непостижимое воздействие на поведение людей. Как и почему среди тысячи лиц и голосов мы различаем свои и чужие? На этот вопрос пока еще отсутствует четкий ответ. Только дружба, основой которой является прежде всего телесная симпатия, прощает другому его инаковость. Вытерпеть поведение другого легче в том случае, если его голос и лицо кажутся тебе родными. Лица и звуки, которые останавливают наше внимание, обещают то, о чем мы мечтаем, или то, о чем поется в героических песнях.

Если классическая философия считала, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универсалистских представлений о разуме и поисками новой концепции гибкой, изменчивой рациональности в конце концов вынуждены искать какие-то вне- или докогнитивные основания единства. В таких делах, какими являются отношения к другому, и тем более к чужому, рациональных аргументов не всегда достаточно. Не абсолютизируем ли мы в своих моделях «признания» или «включения» другого профессорскую модель коммуникации? Сегодня сомнения в ее универсальности зарождаются в связи с интенсивным развитием экранной культуры, которая расценивается книжными интеллектуалами как эрзац бестиализирующих зрелищ времен Римской империи. По отношению к аудиовизуальным средствам коммуникации недостаточна техника критики идеологии, аналитической философии, герменевтики, теории коммуникативного действия и даже деконструкции. Сила современных экранных медиумов проистекает не из идей, истин или сущностей, она не предполагает рефлексию, т. е. переключение внимания с формы знака на его значение. В массмедиа образы представляют сами себя и не отсылают к понятиям.

Сегодня даже гуманитарии с трудом ориентируются в специальной терминологии различных философских направлений. Если философы хотят, чтобы общество их услышало, они должны говорить на общепонятном языке. Однако этот тезис не бесспорный. Неправильно видеть в усложнении философской терминологии продолжение традиции магов, оберегающих тайные знания от непосвященных. На самом деле недостатки обыденного языка, заложниками которого мы все являемся, состоят не только в его бессистемности и неточности, но и в наличии разного рода метафизических оснований и предпосылок, которые сковывают наше мышление. Чтобы избавиться от этого архаического наследия,

необходимо создавать язык, способный выразить новое самопонимание общества.

Язык — это не просто знаковая система, выступающая носителем значений и смыслов, добытых интеллектуальным трудом, не просто послушное орудие мысли или дела. Он — по-своему самостоятельный инструмент. В конце концов, что такое «реальность», «действительность», как не понимание и описание ее на том или ином языке? Даже тот, кто опирается на «очевидное», не свободен от системы различий, носителем которых является язык. Все мы думаем, говорим и пишем на родном языке. Однако он часто подводит нас. Размышляя о причинах конфликтов, неизбежно приходишь к выводу, что споры вызваны не столько самими предметами, за право обладать которыми разгорается борьба, сколько различным пониманием сути дела, т. е. языком, посредством которого мы осмысляем самих себя и выражаем свои интересы. Конечно, сказать, что всё есть язык, было бы сильным преувеличением. Однако язык проникает повсюду, так что даже когда предлагают «посмотреть на дело с другой стороны», то перемена перспективы означает попытку смены языка описания. То, что называют «интересами», «позициями», «точками зрения» и «мнениями», во многом определяется языком.

Что такое язык? Является ли он средством обозначения предметов, выражения чувств, или неким «каркасом» мира, а может быть, символической иммунной системой, защищающей свое от воздействий чужого? Язык — это не просто медиум, репрезентирующий успешные действия, он сам есть своего рода ценнейшее достижение. По мере того как действия сопровождаются словами, по мере того как сами они становятся тем, что колет и ранит, огорчает и радует, происходит удаление от окружающей среды, ширится знаковая сфера человеческого существования. Язык мифов и сказаний, восхваляющий богов и героев, неверно расценивать как некие праформы философского и даже научного мировоззрения. Важнее другое: миф и сказание — это не просто рассказ и тем более не прототеория, а узнаваемая мелодия, объединяющая первобытный коллектив на основе того, что можно назвать родным или материнским языком.

Способность к языку является одним из критериев различия человека и животного. С интеллектуальной точки зрения она расценивается как средство мышления. Успехи зоопсихологии раскрыли способность у некоторых животных, например у дельфинов, не только к подаче сигналов, но и к языку. Обезьяны, как только попробовали с ними общаться на языке жестов, обнару-

жили потрясающие способности научения. И все-таки язык в человеческих сообществах выполняет не только интеллектуальную функцию. Благодаря языку происходит подключение ребенка к культуре, и именно поэтому языковая способность запускается немедленно, как только формируется мозг. Чем это вызвано? Человек, этот «царь природы», на самом деле рождается недоношенным и представляет собой слабое и плохо приспособленное к окружающему миру существо. У людей беспрецедентно долгий период детства, когда ребенок нуждается в уходе и ласке. Поэтому важным условием выживания человеческих коллективов является забота о подрастающих поколениях. Язык выступает важнейшим инструментом воспитания.

Это не просто используемый индивидом инструмент общения, но и нечто большее, а именно символическая защитная система, обеспечивающая уверенность в себе и гордость за свой народ. Раньше язык использовался как дифирамбическая речь сказителя-песнопевца, который воспевал героев. Героическая песня внушала уверенность, ибо я есть такой, как пою, а песня — это обещание и одновременно призыв героев к своим потомкам. В отличие от современных речей, пронизанных обидой и подозрением, и песен, в которых рыдающие певцы обрушивают на нас свою смурную печаль, дифирамбы отрывают нас от внимания к состоянию своих внутренних органов и раскрывают дорогу социальному подвигу.

Язык выполняет в культуре по меньшей мере три функции: во-первых, функцию воспроизводства культуры или актуализации предания (на эту сторону дела обращает внимание герменевтика); во-вторых, функцию социальной интеграции или координации социальных агентов (теория коммуникативного действия); в-третьих, функцию социализации (проект социальной психологии Дж. Мида). Следует ли нам в таком случае сделать вывод о том, что нынешние социальные науки должны быть в конце концов заменены чем-то иным? Одни считают, что это должна быть герменевтика, другие — нейрофизиология и генетика. Одни предлагают вернуться к старой романтической теории «вчувствования» Дильтея, другие вообще отказываются от объяснения и считают, что различные походы и интерпретации отражают лишь разные ценностные ориентации, третьи готовы отбросить веберовский тезис о ценностной нейтральности номологической науки, но в то же время ищут пути согласования герменевтической и объективирующей установок. К ним относится прежде всего Хабермас, предложивший теорию коммуникативного действия в качестве пластичного их согласования.

С коммуникативной точки зрения можно по-новому задать различие естественного и искусственного языков. Сначала формируется материнский язык. Его освоение происходит от «двух до пяти» и он никогда не забывается. Первый искусственный и все-таки пригодный в качестве средства универсального общения язык формируется в школе на основе учебников. На этом языке могут договариваться ученые разных специальностей, чиновники различных ведомств, политики разных партий и т. д. Наконец, третий уровень формируется на высших этажах процесса образования и представляет собой специализированный язык той или иной дисциплины.

В рамках естественного, национального языка любого народа, достигнувшего уровня высокой культуры, встречается множество специализированных языков, со своими понятиями и терминами, наделенными определенными значениями, которые организованы в систему специфическими смысловыми нормами. Издавна сложилось различие простонародного и изящного (литературного) языка, а также языков различных профессиональных групп и сообществ. Усвоенный в детстве материнский язык, выражающий отношения между близкими людьми, недостаточен для нужд общества, где личные взаимоотношения отходят на второй план. Поэтому детей учат, а точнее, переучивают в школе, которая прививает ребенку язык общества. Дело не ограничивается научением какому-либо специализированному, профессиональному или иностранному языку. Язык — это форма жизни: он меняет не только описание мира, но и способ его переживания. Отсюда носители разных языков, как правило, принадлежат к разным слоям общества.

В начале XX столетия произошел так называемый лингвистический поворот в философии и язык стал одной из главных проблем. Тогда видели источник затруднений в естественном языке и строили надежды на разработку идеального языка, свободного от недостатков обыденной речи. Он должен был строиться по образцу языка науки и в силу этого быть универсальным языком общения. Однако по мере движения по этому пути оказалось, что наука должна отказаться от привычных теоретических понятий, таких как «масса», «энергия», «материя», «причина», которые в лучшем случае расценивались как метафоры. Фактически был наложен запрет на разработку теоретических понятий. Взамен предлагалось ограничиться логико-математическими формулами, на основе которых производятся расчеты. Парадоксально, что логический эмпиризм, представители которого взялись за

элиминацию теоретических понятий, утратил свою популярность именно тогда, когда была разработана такая программа. Ученые не мыслили науки без теоретических понятий. Дело дошло до того, что в языке современной физики используются понятия, изобретаемые в научно-фантастической литературе. Это, конечно, перебор, свидетельствующий о необходимости продолжения аналитической традиции. Вместе с тем и она не должна абсолютизироваться.

В современной культуре язык науки проникает во все сферы жизни в форме советов и рекомендаций. Возможно, это избавило народ от суеверий. Однако очевидно, что реклама и советы, касающиеся здорового образа жизни, на самом деле оказались новой формой власти. От лица научной истины подается выпускаемая промышленностью продукция, последствия воздействия которой на человека оказываются, как правило, отрицательными. Например, сначала предлагается какое-то новое лекарство, а затем выясняются вредные побочные эффекты, для нейтрализации которых предлагается новое средство. Но и оно оказывается небезвредным. Так что понятие здоровья и здорового образа жизни в современной культуре радикально отличается от традиционного представления, причем не в лучшую сторону. Все это заставляет философов обратить самое пристальное внимание на язык современных массмедиа, которые формируют новую культуру речи гораздо эффективнее, чем школьное образование.

Те, кто больше всего ценят дела, считают занятие словами чем-то второстепенным. Но нельзя забывать, что в рамках аналитической философии были получены результаты, которыми полезно воспользоваться. Они особенно ценны для тех, кто, подобно нам, живет в переходную эпоху, когда происходит изменение не только форм собственности, но и способов понимания и интерпретации мира. Именно в такие эпохи, когда прежняя система описания мира оказалась под вопросом, а новая тоже не вызывает доверия, каждый человек вынужден самостоятельно проделать значительную по объему и содержанию работу, которой занимаются философы, психологи, лингвисты, социологи. Сбой в коммуникативной машине общества — это и есть чрезвычайная ситуация, когда нельзя обойтись без знания того, как работает язык.

Теория — это не просто истина о том, что есть на самом деле. История любой дисциплины — это кладбище гипотез. Наука развивается. Но и обыденное знание, которое считается консервативным, не стоит на месте. Оно впитывает и научные достижения,

и новые технологии, которыми пользуется человек. Отсюда необходима постоянная критика старых понятий, которая включает в себя две стратегии: одна направлена на выявление устаревших понятий, другая испытывает на прочность новые. Если мы этого не делаем, то оказываемся во власти языка. Например, мы слабо понимаем причины и мотивы революционных преобразований, затеваемых политиками в прошлом и настоящем. Нам говорят об объективных противоречиях и кризисе производства, о нарастании эксплуатации или обострении чувства справедливости, о бессилии власти или, наоборот, о тоталитаризме. Что это такое: реалии или придуманные идеологами мифы? Конечно, нельзя отрицать «объективных противоречий» социального бытия. Однако психология учит нас, что протест вызван не только голодом и угнетением, но и недовольством людей, которые считают себя бедными или обездоленными. Кроме чувства неудовлетворенности следует учитывать и понимание своего положения в бытии. Человек — это символическое животное, ищущее смысл во всем, что с ним происходит. Отсюда понимание и интерпретация окружающего мира тоже определяют поведение человека. Именно это обстоятельство принуждает к тому, чтобы изучать не только действительность, но и язык, на основе которого мы ее описываем, объясняем и оцениваем. Он не имеет иного автора, кроме народа — совокупности людей, говорящих на родном языке. Однако, кроме материнского, родного, обыденного, сегодня существует множество искусственных, специализированных языков, в которых мир представлен совсем не так, как он воспринимается обычными людьми в повседневной жизни. Необходимость такого рода языков не вызывает сомнений, и их построение началось уже в рамках философии, от которой постепенно отпочковывались специальные науки. Однако такие языки, построенные для объяснения причин наблюдаемых явлений и происходящих событий, тоже не лишены недостатков. Теоретики строят идеальные модели, прибегают к абстракциям, выдвигают весьма необычные гипотезы и даже умудряются их реализовывать в рамках весьма дорогостоящих экспериментов. Природа, общество, люди, даже если могут крикнуть «нет» безудержным спекуляциям, в ответ получают еще более изощренную техническую систему, которая укладывает реальность в прокрустово ложе теорий. Если слово сравнительно легко отличить от дела, то знаки современных массмедиа уже с трудом позволяют отличить происходящее на экране от реальной действительности. В «обществе спектакля» даже репортажи с места событий нередко оказываются инсценировками, а речи политиков и телеведущих

выдают желаемое за действительное. Все это заново поднимает вопрос о природе языка.

Современная философия переживает очередную лингвистическую революцию, вызванную глубокой трансформацией традиционных форм жизни, которую иногда называют переходом от модерна к постмодерну. Конечно, не все общества претерпевают подобный переход в полной мере, и главное, в его позитивных проявлениях, таких как плюрализм и терпимость, преодоление разного рода границ (идеологических, политических, моральных и т. п.), освобождение от тяжелого труда, увеличение свободного времени, культ наслаждения и т. д. Разумеется, постмодерн — это некая культурологическая и философская греза. Ее элементы по-разному воплощаются даже в развитых странах. Поскольку революции в технологиях затрагивают всех и в процесс глобализации вовлекаются все жители Земли, то описанные теоретиками постмодерна характеристики нового общества встречаются повсюду. В реальности постмодерн — это весьма причудливое сочетание старых и новых форм жизни. Даже те общества, которые интенсивно модернизируются, столь же интенсивно в форме искусства, сохраняют и культивируют старую символику.

Особенно пестрой выглядит ткань российского общества, нити которого производятся на основе как передовых, так и традиционных технологий. Все это не может не сказываться на языке. Судя по реакции филологов, наш «великий и могучий» испытывает такое давление, с одной строны, английского языка и основанного на нем сленга, а с другой стороны, такой современной нелитературной и безграмотной лексики, что может и не выдержать.

Является ли российская философия неким оазисом, музеем классических философских понятий, хранит ли она концепты родного языка, обладающие самобытными философскими ресурсами, насколько ей еще присущ язык марксизма-ленинизма, реагирует ли она на модернизацию жизни, как обстоит дело с рецепцией западной философии (а ведь есть еще и Восток!), каким смыслом наполняем мы греческие, латинские, немецкие, английские, французские философские концепты, соблюдается ли баланс между понятиями классической и современной европейской и российской философии? Все эти навскидку поставленные вопросы свидетельствуют о глубоком беспокойстве, о проблематичности и даже драматичности языковых процессов в обществе. Попытка разобраться с ними средствами философии кажется весьма перспективной. Она, во-первых, стимулирует другие дисциплины на определение

своей языковой идентичности, во-вторых, обнаруживает глубокую зависимость как личности, так и общества от языка, посредством которого они описывают и понимают самих себя. В этой связи следует обратить внимание на то, что язык философии — это не просто малопонятный сленг малочисленной кучки интеллектуалов. Это язык, которым общество и человек осуществляют рефлексию, а тем самым и критику самих себя.

Помимо анализа языков собственно философии, весьма остро стоит проблема соотношения разнообразных научных и вненаучных дискурсов, которые разрабатываются и используются в рамках специализированных сообществ, но нередко, в силу актуальности обсуждаемых вопросов, становятся интересными обществу.

Сегодня много и настойчиво обсуждают проблемы коммуникации. В силу нарастающей дифференциации не только профессий, но и языков общество становится все более «пузырчатым», состоящим из разнообразных ячеек, жители которых безумствуют по своему образцу и не понимают членов других сообществ. Очевидно, что общество, и тем более мировое сообщество, должно выработать какой-то универсальный язык, на котором представители разных культур могли бы договариваться друг с другом. Таким языком издавна была философия. Ее кажущиеся абстрактными понятия претендовали на описание мира с общечеловеческой точки зрения. Конечно, исторически сложилось так, что она отражала взгляд на мир в основном с точки зрения просвещенного европейца. Сегодня, когда взаимодействие культур приобрело более интенсивный характер, доходящий до противостояния, необходимо прикладывать дополнительные усилия по созданию новых кодов универсального общения.

Скорее всего, философия уже не сможет стать медиумом коммуникации. С большими основаниями на это претендуют массмедиа. Однако есть целый ряд проблем, если не для решения, то для обсуждения которых лучше всего пригодна философия. Ученые, теологи, политики, экономисты и т. п., чтобы договориться между собой, нередко вынуждены разговаривать на философском языке. К сожалению, с ним тоже не все в порядке. То, что философов не всегда понимают люди, занятые реальным делом, это известно. Хуже того, они не понимают и друг друга. Ученые, при всей спорности их все более странных теорий, тем не менее имеют общенаучные критерии, позволяющие достигать согласия по принципиальным вопросам. Наоборот, даже два философа часто не могут договориться относительно того, как понимать такие, казалось бы, простые вещи, как пространство и время, бытие и ни-

что, дух и материя и т. п. В современной философии, в том числе и в России, сложилось множество направлений и школ, сторонники которых говорят на разных языках и не слышат друг друга. Каждый философ предлагает собственное описание мира, однако у нас отсутствуют критерии, по которым мы могли бы выбирать среди них наилучшее. Поэтому философам-профессионалам необходимо проявить добрую волю к пониманию и начать разговор о возможностях философского диалога.

В принципе люди с уважением относятся к философам, хотя и не вполне понимают, о чем они пишут. Любой человек раздумывал над тем, существовал ли мир до нашего рождения, зачем мы живем, куда девается душа после смерти тела, что есть истина, красота и добро, что такое справедливость. Но если посмотреть на философские проблемы глазами ученого, то они представляют собой не просто мировые загадки, но весьма странные и даже сомнительные вопросы. Конечно, темы научных исследований тоже далеко не простые и в них разбирается весьма небольшое количество специалистов, однако вопросы, возникающие в науке, в конце концов решаются, а научные теории проверяются. В философии дело обстоит по-другому. Ее проблемы кажутся неразрешимыми вечными загадками. Но в большинстве своем они не придумываются, а только обнаруживаются философами. Такие слова, как «материя» и «дух», «причина» и «следствие», «закономерность» и «случайность», «движение» и «развитие», «пространство» и «время», были вырваны из обыденного словоупотребления, превращены в философские категории и заимствованы наукой. Правда, там они постепенно утратили метафизический смысл. Ученые не ставят вопрос о сущности пространства и времени, а стремятся создать понятия для описания их свойств и инструменты для их измерения. Так что можно говорить не только о преемственности, но и о трансформации философских проблем в науке. Отсюда сложились две позиции: философы упрекают науку в позитивизме, в отказе от решения вопросов о сущности бытия; наоборот, те, кто восхищается успехами науки, призывают философов опираться на ее методы.

Как же сегодня обозначилось различие науки и философии? Оно касается уже не содержания, а самой формы философского дискурса. Дело не в том, что ресурсов науки недостаточно для решения вопросов философии и религии. Трудность в том, что предметы, о которых они говорят, вообще не могут быть объектами нашего опыта, а стало быть, такие утверждения в принципе не-

проверяемы. Есть ли смысл говорить о том, чего нельзя доказать? Наверное, запретить такие вопросы нельзя. Человек отличается от животных именно тем, что задумывается об основах мироздания и о смысле собственного существования. Но ответы на такого рода вопросы являются скорее верованиями, чем доказательными утверждениями.

Итак, с точки зрения критериев, которыми руководствуются ученые, философы говорят неправильно: они рассуждают о непостижимых предметах так, как будто последние реально существуют и в принципе могут быть исследованы если не нашим конечным и ограниченным, то каким-то божественным или метафизическим умом. Философия и теология говорят о своих непостижимых профанам объектах на своем искусственном языке, который сложился на основе естественного языка, применяемого для описания чувственно воспринимаемых вещей. Отсюда возникает иллюзия корректности их вопросов. Вещи окружающего мира имеют причины своего появления и срок своего существования. Но то, что спрашивать о причине мира в целом или о времени его возникновения бессмысленно, это поняли далеко не сразу. Сегодня в этом упорствуют лишь теологи, да и то потому, что у них на это есть ответ: Бог — причина и творец мира. Зато у них есть другое слепое пятно: считается некорректным спрашивать — как, когда и где возникает и существует Бог.

Философствовать — значит спрашивать о бытии, о сущности числа, о совести, о бессмертии души и т. д. Конечно, все эти вопросы разные и разбираться с тем, как на них отвечать, надо конкретно. Но сначала надо задуматься, а правильно ли они поставлены, можно ли на них ответить и хоть как-то проверить? Прежде чем тратить время и средства на поиски сущности числа, следует обдумать, чтó такое «сущность», применимо ли это понятие к числу? Вряд ли можно отказать философским понятиям и концептам в праве на существование. Эффективность употребления понятия сущности подтверждается в самых разных сферах жизнедеятельности. Нельзя запретить применение этого понятия на том основании, что оно означает нечто ненаблюдаемое. Но вопрос о сферах его применимости, о том, как использовать это понятие в конкретных случаях, должен обязательно ставиться. «Сущность» применительно не только к числу, но и даже к человеку либо сомнительна, либо используется весьма специфически. Можно спрашивать о сущности конкретного объекта, а не абстрактного, который в каком-то смысле сам является сущностью. Но и об этом нельзя судить безапелляционно. Если бы мы могли

встретиться с Аристотелем, то нам вряд ли удалось бы его убедить отказаться от допущения о реальном существовании сущностей. Дело в том, что это убеждение вписывалось в контекст его мировоззрения и, более того, соответствовало интенциям греческого языка. Во многом наши проблемы, вызванные неопределенностью статуса сущностей, вызваны тем, что мы пытаемся встроить в свой язык чужой концептуальный аппарат.

Вопросы, чтó такое время и пространство, из каких элементарных частиц построена Вселенная, что является главным — материя, энергия или вакуум, что господствует в мире — порядок или хаос, были вызваны бурным развитием физики в XX столетии. Еще совсем недавно философы ломали копья в спорах с учеными о том, что такое материя, энергия, вакуум, потом назрели проблемы информации. Биология и особенно генетика поставили другие вопросы. Сегодня, кажется, настал час гуманитарных наук. Но, как и в случае с генетикой, их успехи проблематичны. Расшифровка генетического кода обнаружила близость животных и человека, но не объяснила их очевидного различия. Точно так же история, антропология, этнография раскрыли панораму экзотических культур, необычных способов хозяйства, социальной и повседневной жизни, но все эти знания не способствуют пониманию нас самих. С одной стороны, открыто множество интересных фактов и предложено большое количество концепций. С другой стороны, мы все меньше понимаем, как устроено общество и как его изменить в лучшую сторону.

Хуже того, мы слабо понимаем причины или мотивы революционных преобразований, затеваемых политиками в прошлом и настоящем. Нам говорят об объективных противоречиях и кризисе производства, о нарастании эксплуатации или обострении чувства справедливости, о бессилии власти или, наоборот, о тоталитаризме. Что это такое: реалии или придуманные идеологами мифы? Ведь так и не ясно, что же на самом деле было причиной революционных потрясений в XX веке. И почему они случились именно в России, которая вовсе не была ни передовой капиталистической державой, ни колониальной империей, сотрясаемой протестом угнетенных народов.

Если мы посмотрим, с чего начинались революционные преобразования в Европе и России, то упремся в теории просветителей, которые полагали, что все люди рождаются равными и свободными, а затем становятся подданными государства. Так возникло различие понятий общества и государства, которое и стало основанием для революционных теорий. Что из этого

вышло, мы знаем более или менее точно. Мы только не понимаем, как наши предки могли решиться на большие жертвы во имя реализации столь странной идеи, как освобождение от отчуждения. Неужели нового понятия достаточно, чтобы поставить под ружье все общество? Наверное, должно быть не просто понятие, свидетельствующее о том, что́ есть отчуждение и эксплуатация, но какое-то чувство, жгущее сердца людей, взывающее к справедливости. Это чувство Ницше называл ресентиментом и историю его развития связывал с христианством. Тогда история есть не что иное, как история чувств любви и ненависти, зависти и самопожертвования, справедливости и насилия, обиды и прощения.

Но можем ли мы доверять своим внутренним чувствам, даже когда речь идет об обиде и несправедливости, свободе и принуждении? Чувства реактивны, и поэтому есть большой соблазн рассматривать их появление по аналогии с отношениями причин и следствий. Чувствам мы доверяем именно потому, что они возникают как естественная реакция на ситуацию. Когда кто-то что-то взял и не вернул, то чувство несправедливости не может быть заблуждением. Собственно, этим и подогревалась революция: рабочие, крестьяне, интеллигенция были недовольны тем, что их обирают, эксплуатируют, обманывают и угнетают. Однако эти чувства имеют довольно сложный состав. Им присущи значение и смысл, а также установка и оценка. По сути дела, то, что называют чувствами, это сложное семиотическое образование, формирование которого происходит не как попало, а по определенным кодам и правилам, зная которые, можно управлять чувствами в отрыве от объективных потребностей. Отсюда семиотический анализ чувств, настроений, намерений и оценок оказывается весьма перспективным проектом, реализация которого внесет существенный вклад в наше понимание социальных и политических процессов, в том числе и в современной России.

Философские проблемы часто считаются в лучшем случае отвлеченными, если не бессмысленными. Действительно, философы иногда пренебрегают реальностью, а иногда слишком прямолинейно объявляют свои вопросы самыми важными и существенными, считая остальные прагматическими. На самом деле философские проблемы проистекают из вполне конкретных затруднений в процессе принятия тех или иных решений. Нередко они возникают в результате применения специализированных дискурсов, за пределами упорядоченных, но ограниченных сфер жизнедеятельности, для описания которых они первоначально создавались.

Но и естественный язык, приспособленный для описания гибкой и изменяющейся реальности, наталкивается на пределы применимости. Для описания нестандартных ситуаций требуются новые языки. Часто они не стыкуются со старыми языками, порождая противоречия при попытках их обоснования. Возникающие в результате этого парадоксы заставляют задуматься либо о границах применения того или иного языка, либо о необходимости его радикального изменения и даже отказа от него.

Одни считают изобретение понятий пустым делом, метафизикой. Конечно, без них наука не может обходиться, но они жестко контролируются опытом. В любом случае реальности и опыту отдается предпочтение. Другие, наоборот, полагают, что все есть язык и споры о реальности, например, существует ли она объективно или является моим представлением — это спор о понятии реальности. Точно так же опыт всегда описан и оформлен концептуально, и это свидетельствует о приоритете языка. Если понимать философию как способ распутывать проблемы методом анализа употребления понятий, то она имеет самую высокую ценность. Таким образом, речь идет не об отрицании, а о возвращении философии.

Ясно, что обе позиции — это крайности, обозначающие пределы полемики, и на практике их следует сбалансировать. Но как это сделать? Как соотносятся эмпирические и концептуальные исследования? Согласно Витгенштейну, значение понятий определяется не истиной, а способом употребления. Как только устраняется вопрос об истине, пафос эмпириков сразу снижается. Наблюдение, сбор и обобщение опытных данных тоже подчиняются определенным правилам. Главным становится вопрос о природе правил. Понятно, что они имеют нормативный характер и устанавливаются сообществом. Но нельзя отрицать и наличие, так сказать, природных регулярностей, которые не являются продуктами конвенции или соглашения. Возможно, эмпирики не так уж далеки от истины, разыскивая основания регулярностей наблюдаемых событий в причинно-следственных связях.

Итак, мы не можем отрицать ни причинности, ни нормативности. И мы не можем считать одни науки (естественные) описывающими причинно-следственные отношения, а другие науки (социальные) опирающимися на нормы и ценности. Конечно, в социальной области люди действуют в соответствии с намерениями или мотивами. Причинные связи осмысляются, пропускаются через нормы и ценности и действуют как потребности, интересы и цели. Если поведение определяется причинами, то речь идет о рефлекторной, а не сознательной деятельности.

Какие последствия имеет это различие в типах детерминации и признание приоритетным нормативно-ценностных связей в социальных науках? Конечно, аксиомы логики, математики и физики — это тоже своего рода нормы и конвенции. Но не только. Они неразрывно связаны с опытом. В научной теории есть постулаты, аксиомы и теоремы. Но они могут меняться по статусу. Можно сохранить евклидову геометрию, но изменить законы оптики, как предлагал Пуанкаре. Но можно поступить и наоборот, что сделал Эйнштейн. Так же обстоит дело в социальном познании.

Таким образом, отделяя язык как систему знаков от действительности, мышления или жизни, надо учитывать, что мы превращаем его в абстрактный объект семиотики. Это необходимо и полезно для построения теории. Однако теория — это такая форма организации знания, в которой исходя из абстракций и идеализаций, постулатов и аксиом выводятся эмпирически проверяемые следствия. Семиотические абстракции должны быть дополнены, например, допущениями и предположениями герменевтики, психоанализа, теории коммуникации. Только таким путем, реконструируя факты на основе системы абстракций и идеализаций, мы можем понять взаимодействие знака, значения, человеческого действия и социальной реальности.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

В связи с тем, что язык становится по мере его изучения все более трудной и неопределенной проблемой, начать надо со следующего: как ставился вопрос о языке? Проблематизированный как «логос», как слово и мысль одновременно, он интересовал старых мыслителей в плане не столько порядка, сколько происхождения. В «Кратиле» Платона обсуждается вопрос о природе имен: определяются ли они самими вещами или придумываются людьми как их знаки? Эта дилемма разрешалась Аристотелем в учении о категориях как родах бытия. Поскольку язык рассматривался как нечто объективное, бытийственное, то логика и риторика расценивались как вспомогательные дисциплины учебного характера. Размышления о самостоятельности языка продолжили средневековые мыслители. Согласно книге Бытия, сначала Бог сотворил мир, а затем он поручил Адаму дать имена.

Поиски совершенного языка до сих пор занимают европейских мыслителей. Слово Бога — вот центральная проблема теологии. Поскольку оно идет от чего-то не доступного нашему разумению, то трактуется символически иносказательно, причем в нескольких смыслах. Но и тут важнее не герменевтика, а экзегетика. Наиболее ярко это проявилось в каббалистике и в философии имени. Слову приписывалась чудодейственная сила. Оно преображает человека, но не так, как это делают речи об истине. Например, священники рекомендовали верующим не вдумываться в смысл слов молитвы, а повторять ее бессчетное количество раз с целью обуздания греховных желаний. В Новое время философов интересует не столько сама истина, сколько ее критерий. Это вызвано тем, что по мере развития письменной культуры она становится важнейшим медиумом коммуникации. Согласие в вопросах науки, религии и морали достигается на основе рациональных ар-

гументов. Люди могут критиковать чужие мнения, но вынуждены согласиться с ними, если они истинны. Так достигается единство общества.

Если единство достигается при помощи слов и предложений, необходимы критерии, посредством которых можно различать истину и ложь. Возникают различные ответы на эту проблему. Прежде всего можно сказать, что значение — это то, о чем мы говорим, например вещи или события. Однако очевидно и то, что мы приписываем тот или иной смысл чувственным данным, селектируем и интерпретируем мир. Стало быть, язык не просто метка предмета, его заменитель в сознании и общении, а нечто самостоятельное. Он является источником понятий, которые, как и обозначаемая им вещь или иной феномен, могут входить в значение слова. Так вопрос о значении слова переходит в вопрос о значении понятия.

Язык рассматривается в трех аспектах: синтаксическом, семантическом и прагматическом. Наиболее основательно разработана семиотическая парадигма, согласно которой язык сводится к знаковой системе, где аспект значения определяет другие функции. Однако проблематизация значения содержала своеобразный логический круг: затруднения в понимании истины как соответствия и заставили философов обратиться к анализу значения, которое опирается на допущение истины. Таким образом, тема «истина и значение» остается слепым пятном семантики. Аналитическая философия предлагает вместо предметного обсуждения научных и философских проблем заняться их синтаксической и семантической значимостью. Иногда это расценивают как уход от существа дела. Но, до того как спорить об истинности той или иной научной программы, целесообразно установить смысл и значение употребляемых понятий и утверждений. Наиболее эффективно такой подход применялся по отношению к философским проблемам, возникающим в ходе обоснования научного знания. Он может применяться и в других сферах, ибо философские допущения присутствуют во всех сферах жизни, о чем бы мы ни рассуждали.

Сохраняя старое предубеждение профессионалов против обыденной речи, представители аналитической философии использовали технику построения искусственных формализованных языков. Однако постепенно стало ясно, что язык науки, конечно, обладает преимуществами точности, непротиворечивости, ясности, однако и он не лишен недостатков. В частности, в процессе обоснования математики как строгой науки обнаружились не-

доказуемые обычным принятым в науке способом предпосылки философского характера. Еще больше такого рода допущений обнаружилось в составе таких наук, которые традиционно считаются опытными. Наиболее ярким примером является реконструкция механики Ньютона (заявлявшего, что он не изобретает гипотез), в ходе которой была выявлена устаревшая метафизика пространства и времени. Это заставило заняться вопросом о том, правильно ли сформулирована та или иная теория, не содержит ли она непроверяемых опытным путем умозрительных допущений.

Таким образом, кроме экспериментаторов, осуществляющих проверку истинности знания, появилась потребность в специалистах по анализу смысла и значения терминов и высказываний. Эту новую нишу и заняли представители аналитической философии. Перед ними открылись две возможности. Первая — опереться на лингвистику и логику. Язык содержит явные (грамматические) и неявные (глубинные) структуры, разрушение которых приводит к бессмыслице и непониманию. Типичный пример такого рода ошибок — фраза «Она приехала в машине и в слезах». Условием правильных умозаключений являются правила логики, несоблюдение которых ведет к противоречиям.

Кроме логико-грамматических есть и другие явно не записанные правила, управляющие построением осмысленных выражений. Например, неправильно сказать «Эта рыба пахнет голубым», так как цвет и запах — это разнородные свойства. Регулирующие построение осмысленных выражений правила называются семантическими.

Собственно, аналитическая философия связана с семантикой самым непосредственным образом. Обычно мы утверждаем то, что воспринимаем, и именно эти прямые утверждения легче всего проверить: «За окном идет дождь», «Этот потолок белый», «Температура тела равна 36 градусам». Эти высказывания являются истинными, если они соответствуют тому, о чем идет речь, т. е. действительному положению дел. Однако при ближайшем рассмотрении теория соответствия сталкивается с той трудностью, что, строго говоря, мы не можем сравнить высказывания с действительностью. Они слишком различны, чтобы быть похожими. Более того, «сама реальность» не дана нам непосредственно. Если пока не принимать во внимание, что так называемые факты являются продуктами селекции и интерпретации опыта, то по меньшей мере следует признать, что реальный мир дан нам в форме чувственных представлений. Таким образом, в поле анализа оказываются уже три различные системы: внешний мир, представления о нем и вы-

сказывания. Однако все они настолько различны, что между ними не может быть никакого взаимодействия.

На это наш здравый смысл возражает: разве предметы не воздействуют на наши органы чувств? На сетчатке наших глаз имеются маленькие перевернутые образы предмета, на который мы смотрим. Конечно, не вполне еще ясно, как эти образы превращаются в представления, однако можно с уверенностью утверждать, что у здоровых людей они соответствуют действительности. Что касается соответствия высказываний вещам или представлениям о них, то тут картина тоже неясная, но вопрос об истинности высказываний о наблюдаемых событиях решается относительно просто. Высказывание «Потолок белый» может подтвердить или опровергнуть любой человек. Для этого достаточно поднять голову.

Специалисты в области языка и психологии еще долго будут решать вопросы о механизмах, благодаря которым мы выстраиваем образы и высказываемся о мире. Однако мы можем правильно и изящно мыслить и выражать свои мысли, не зная правил грамматики и логики. Точно так же, не зная физиологических и психологических механизмов формирования наших представлений, мы доверяем своим органам чувств. Разумеется, надо понимать, что эпистемологические исследования ведутся не только из любопытства. На самом деле они необходимы для лечения нарушений речи и восприятия. Результаты когнитивных наук весьма ценны и полезны и для построения искусственного интеллекта. Но все это не устраняет того факта, что знание психологии, логики, лингвистики и тем более философии не слишком сильно помогает нам в познании и общении. Если уж представители точных наук занимаются своим делом, не обращая внимания на механизмы работы языка и сознания, то зачем простым людям учитывать все эти сложности, которые по мере развития наук не столько рассеиваются, сколько, наоборот, сгущаются? Мы все живем в этом мире и приспособлены к нему. Что касается языка, то мы научены говорить так, как все, и обычно понимаем друг друга. Язык, мышление, опыт, наконец, объективная реальность каким-то образом скоординированы друг с другом. Стало быть, повседневный язык может рассматриваться не как предмет критики, а как основа языка науки и метафизики.

Поворот в философии языка в XX столетии вызван обращением Витгенштейна к анализу обыденных речевых практик. Они отличаются от профессиональных языков тем, что используют не одну, а множество языковых игр. Поэтому Витгенштейн заменил

понятие истины достоверностью, которая свойственна нормам и правилам поведения в обществе. В естественном языке нет универсальных стандартов истины, предписывающих, наподобие морального кодекса, некие обязательные действия, которые на практике все равно не выполняются. Вместе с тем язык является носителем норм и правил социума. По мере его усложнения образуются все новые коды, действующие в той или иной общественной подсистеме. Так, нормы и критерии осмысленности научного языка отделяются от кодов религии, и это делает возможным самостоятельное существование науки.

Понимание языка как разновидности игры смыкается с определением его как классификационной машины. Оно проистекает из учения о категориях Аристотеля, который определял их не только как универсальные понятия, но и как роды самого бытия. К сожалению, в теории дискурса, которая основывается на идеях Фуко, классификация потерялась в тени определения языка как формы власти. Деррида и Делёз обратили внимание на то, что язык представляет собой систему различения — письмо. Луман опирался на понятие текста, осуществляющего функцию дифференциации посредством бинарных кодов. С точки зрения философской антропологии язык — это машина нормализации и социализации человека. Во всех этих подходах, возможности которых и будут далее раскрываться, язык рассматривается как система порядка.

Расцениваемые прежде как недостатки нечеткость, бессистемность, многозначность, зависимость от контекста и другие характеристики обыденного языка на самом деле оказываются важнейшими свойствами, обеспечивающими его продуктивность. Отказ от строгих, заранее и как бы независимо от речевых практик установленных абсолютных критериев значения в пользу контекстуально переплетенных, взаимозависимых дискурсивных и недискурсивных жизненных практик открыл совершенно новые перспективы для философии языка XX века. Понимание языка как формы жизни трансформирует игровое его понимание. В игре есть правила. Их бессмысленно расценивать как истинные или ложные. В силу многообразия игр и негибкости сознания возможна путаница. Это случается с философами. Определенные правила игры навязывают нам говорить о чем-то как реально существующем. Есть понятия, используемые в других играх, где не имеют дела с реальными вещами. Заблуждение философов состоит в том, что они не принимают во внимание различное употребление слов в различных языковых играх. Независимо от того, идеалисты они

или реалисты, философы понимают слова как имена сущностей. Они исходят из того, что если слово ни к чему не относится, то оно лишено значения. Но если они не могут указать что-то телесное или реальное, то придумывают «дух», «субстанцию», «абсолют».

Семиотика: семантический и прагматический аспекты

Исследования языка стремительно множатся. В этой связи стоит указать на различие аналитической философии и специальных наук. Очевидно, что аналитическая философия, в отличие от классической философии, ищет ответ на вопрос о том, как функционирует язык, не столько в определении его сущности, сколько в изучении разнообразных практик его употребления. Вместе с тем она продолжает критическую традицию и выявляет разного рода трудности не только в обыденном или философском, но и в научном использовании языка. Такое же разграничение необходимо осуществить между аналитической философией и общими, теоретическими дисциплинами о языке. Семиотика, как наука о знаках, оперирует понятиями знака, значения, предмета и исследует разнообразные отношения между ними: именования, денотации, означивания, коннотации, десигнации, импликации, выражения, употребления, интерпретации, понимания, осмысления. Она включает в себя три связанные дисциплины: семантику, которая изучает отношения означения и денотации между знаком и предметом; прагматику, изучающую отношение выражения между знаком и субъектом; синтактику, изучающую отношения импликации между знаками. Собственно, семантика оперирует так называемым семантическим треугольником: знак, значение, предмет и в философско-эпистемологическом плане претендует на уточнение понятия истины.

В семиотике язык рассматривается как знаковая деятельность. В качестве знаков выступают не только специальные слова и высказывания, но, вообще говоря, любые предметы, созданные человеком или втянутые в круг его интересов и наделенные тем или иным значением, выражающие те или иные отношения, несущие ту или иную информацию. Язык может рассматриваться как знаковая система, организованная по определенным логико-синтаксическим правилам, которые определяют порядок соотношения и взаимосвязей его элементов.

В вопросе, что́ такое значение, нет единства. Споры дошли до того, что некоторые философы предлагают отказаться от

концепции значения, которая превратилась в своеобразный миф. Значение — это тень знака. В семантике знаки, считаясь материальными, остаются, так сказать, прозрачными, невидимыми, нейтральными носителями значений. Но полная неопределенность в вопросе, что́ такое значение, заставляет отказаться от концепции значения как сути знака. Мы ничего не потеряем, если будем описывать язык как систему знаков, где знак отсылает к другому знаку, не прибегая к посредничеству значения. Неудивительно, что определение знака и понимание его природы до сих пор остаются неоднозначными. Одни связывают это с наличием значения, которое ему приписывается; другие, как Соссюр, определяют знак как единство означаемого и означающего. Искусство чтения знаков обычно связывают с ментальными способностями понимания и интерпретации, однако сегодня исследователи обращают внимание на то, что многие знаки функционируют почти автоматически и не проходят ментальную стадию рефлексии.

Современная экранная культура минимизировала рефлексию, и знаки уже ни к чему, кроме знаков, не отсылают. Даже реклама воспринимается не как знак вещи, а как сама вещь. Семантика ставит вопрос о значении и смысле высказываний и их систем и таким образом проверяет правильность смысловых связей. Знаки рассматриваются здесь в своей служебной функции, как медиумы значений, которые, в свою очередь, выступают продуктами не чисто лингвистических, а иных — познавательных, духовных, ценностных актов. Парадокс знака — «прозрачность»: будучи материальным, воспринимаемым предметом, он остается как бы в тени и отсылает к значению. Семантика, как наука о значении знаков, исследует разнообразные отношения: именование, денотацию, означивание, коннотацию, десигнацию, импликацию, выражение, употребление, интерпретацию, понимание, осмысление. С этой целью в ней используется так называемый семантический треугольник, используемый для описания отношений знака, значения и предмета.

Понимание истины как соответствия наталкивалось на все большие трудности, которые в начале XX столетия и стремились преодолеть, в частности, на основе анализа значения. Благодаря этому семантика вытесняет онтологическую, феноменологическую и герменевтическую теорию истины. Возникшая как ответ на трудности классической теории истины (парадоксы именования, значения и смысла), она тем не менее сохраняет старое представление о языке как инструменте мышления, согласно которому человек сначала думает, а потом говорит и, соответственно, вос-

принимает знаки не как самостоятельные объекты, а как носители значений.

С точки зрения здравого смысла логично предположить, что язык как знаковая система должен состоять из таких элементов, которые обеспечивают пользователю этой системы эффективное ориентирование во внешнем мире. Поскольку язык функционирует не только как средство познания, то в нем накопилось значительное число разного рода непонятных идиом и утративших смысл выражений. Отсюда понятно стремление очистить язык от таких слов, которые мешают ясной формулировке понятий, их четкому пониманию, и оставить лишь такие термины, которые имеют либо эмпирическое значение, либо выполняют служебную (синтаксическую или логическую) функцию в системе языка.

Понятия, как правило, соотносятся с классами предметов. Слова-понятия «стол» или «ворона» означают не единичный предмет, а их множество или класс. При этом возникает вопрос о том, сами ли предметы образуют классы и для них придумываются понятия как имена классов, или, наоборот, системы понятий навязывают классификации. Понятия, кроме объема, имеют еще содержание, они обозначают признаки, соответственно которым предметы входят в тот или иной класс. В семантике Р. Карнапа предлагается различать два аспекта значения интенсионал и экстенсионал. Слова могут означать такие феномены, как чувственные данности или мысли. В связи с этим Карнап призывал к необходимости достроить грамматику и логику наукой о «логическом синтаксисе». Он указывал на тот факт, что существуют правильные, но при этом ничего не значащие и бессмысленные утверждения. Раз мы чувствуем, что тут не все в порядке, это означает существование неких неявных правил, управляющих смысловым порядком высказываний. Поэтому семантика дополняет логико-грамматические правила смысловыми.

Попытка избавить язык от всех неясных или нечетких понятий нередко расценивается как научный пуризм. На самом деле она предпринималась для построения искусственных языков. Семантика указывает на неоднозначность естественного языка, на те ловушки, в которые попадаются слишком доверчивые философы, гипостазирующие имена. Примером может служить обсуждение трудностей, связанных с существованием так называемых пустых имен, для спасения которых приходится допускать некоторые мнимые или отрицательные объекты, в результате чего понятие объекта перестает служить тем главным целям, для достижения которых оно, собственно, и было задумано.

Ядром семантики является теория референции, которую можно определить как знание условий применения предиката «истинный» к конкретному предложению, как выявление неких правил или аксиом, управляющих употреблением слов. Теория смысла образует своеобразную «скорлупу» вокруг этого ядра и связывает способность говорящего с суждениями теории референции. Наконец, семантика развивает и собственную теорию действия, основой которой является теория речевых актов. На вопрос о том, как интерпретировать разнообразные способы употребления языка, семантика дает ответ на основе теории референции: знать смысл предложения — это значит знать условия его истинности или метод верификации. Но дело в том, что различие истинности и ее условий не является самопонятным и содержит множество невидимых препятствий. Поэтому понятие истины мало что дает для прояснения понятия значения, и сегодня этот скепсис доходит до того, что многие предлагают отказаться от этой опоры. Однако вскоре обнаружилось, что теория истины как соответствия, для замены которой, собственно, и предназначалась семантика, оказалась ее скрытой предпосылкой и условием. Дело в том, что значение в ней раскрывается на основе понятия истины. Этот подход идет от Фреге, который, разбирая вопрос о смысле и функции предложений, утверждал, что главным в нем является мысль, т. е. истинностное значение.

Каковы процедуры разрешимости для условий истинности? Условие истины в теории репрезентации — соответствие понятия объекту — оказывается невыполнимым: неясно, как определить соответствие знания объекту, который дан не непосредственно, а в форме опыта сознания. Ясно, что современная теория значения должна учитывать внутренние вербальные связи самого языка, которые тоже выступают условиями истинности. Перевод в языковую плоскость, казалось, снимает эти трудности. Во-первых, речь идет о значении, во-вторых — о выполнимых условиях или критериях. Однако попытка определить значение приводила к необходимости принятия независимого «означаемого». Хотя нет одного без другого, вместе с тем в означаемом есть то, чего нет в означающем, а именно основание, условие, критерий истины.

Представление о языке как картине мира, как его репрезентации предполагает некоторое неинтенциональное отношение к тому, что репрезентируется. Использование языка как карты, помогающей ориентироваться на местности, опирается на сильные онтологические допущения вроде концепций Вселенной, которая, исходя из естественной необходимости, дает начало

языку и познанию как подсистемам, которые, в свою очередь, необходимо составляют все более адекватные репрезентации целого. Однако допущение онтологического двойника бесполезно для объяснения того, как понимается или осваивается язык. Научение языку опирается не на исследование, доказательство и аргументацию, а на дрессуру, в ходе которой и связываются слова и вещи. Если ребенок спрашивает: «Почему это так?», взрослый отвечает: «Подрастешь — узнаешь».

Для решения парадоксов референции Рассел предложил использовать различие имен и дескрипций. Имена прикрепляются к объектам отношениями денотации, а описания — десигнации. Имена означают предметы, а описания выражают информацию о них. Говорят, что однажды Георг V спросил, является ли В. Скотт автором «Уэверли». Поскольку В. Скотт и автор названного романа — одно и то же лицо, то получается, что король проявил любопытство в отношении закона тождества. Но если учесть, что «В. Скотт» является именем, а «автор Уэверли» — описанием, которое раскрывает значение или информацию об именуемом объекте, по парадокс снимается. Данное различие сохраняется, уточняется и применяется в форме различения значения и смысла, интенсионала и экстенсионала.

Еще Платон различал понятия и идеи. Понятия выражают то общее, что есть в предметах, а идеи — некие «ноэмы», идеальные смыслы, выступающие условиями сознания или понимания. Например, «человек» — родовое понятие, обобщающее признаки человека, которые отличают его от животных и других физических тел. Напротив, понятие «человечность» — это идея, выражающая то идеальное предназначение или смысл, который должен исполнять человек. Собственно, это различие и лежит в основе семантики Карнапа, который работал с понятиями интенсионала и экстенсионала. Слово может выражать элементы класса или множества, но оно же выражает и внутреннее смысловое значение, задаваемое внутри языка, его формальными свойствами. Формально-синтаксический подход к языку отличает логическую семантику от феноменологии, которая, как известно, тоже работала с понятием интенсиональности. Центральной проблемой семантики, по существу, оказывается проблема синонимии, решение которой достигается на основе теории аналитически истинных высказываний: именно синонимичность понятий «человек» и «говорящее существо» служит основанием истинности высказывания «Человек — это говорящее существо». Оно является истинным не в силу эмпирической проверяемости, а по определению.

Семантика не ограничивается понятиями, но распространяется на сферу предложений и высказываний. Под предложением понимается пропозициональная функция. Если имя означает предмет или класс, а смысл — нечто идеальное, выступающее условием референции, то предложение — это функция типа: «быть отцом», «быть квадратом», выражающая «событийность» как единство идеального и реального. Предложение связывает смысл и истину. Таким образом удается сохранить смысл и значение, если под смыслом понимать внутренние связи знаков, а под значением — их отношения к означаемому. На самом деле это единство является скорее желаемым, чем действительным, и в семантике снова столкнулись прежние программы эмпиризма и рационализма, номинализма и реализма.

Значение «значения»

В эмпиристской модели языка предполагалось существование вне языка неких автономных вещей и их комплексов, простейших связей, ансамбли которых и назывались «положениями дел». Они могли обозначаться простейшими единицами языка — атомарными высказываниями. Особенность «положений дел» и их констатаций состоит в том, что они могут быть зафиксированы и познаны независимо от других высказываний или событий. Они автономны и могут рассматриваться как изолированные индивидуальные сущности. Важным является также непосредственный характер их связи: элементарные высказывания как бы «приколоты» к самой реальности и поэтому называются протоколами или констатациями. Для установления их истинности достаточно лишь взглянуть на «положение дел». Высказывание «Цвет этого потолка белый» может быть проверено на основе наблюдения без привлечения какого-либо иного знания. Но на самом деле истинность этого высказывания гарантируется целым рядом допущений внеопытного характера о существовании внешнего мира, вещей, свойств, отношений и т. п.

Как в эмпиристских, так и в неэмпиристских программах значение раскрывается на основе понятия истины. Фреге, разбирая вопрос о смысле и функции предложений, утверждал, что главным в нем является мысль, т. е. истинностное значение. Он признавал у знаков, во-первых, идеальные корреляты — означаемое, а во-вторых, конкретные предметы, участвующие в отношении референции. Фреге различал смысл и действие, но видел

глубокое противоречие между ними: смысл он связывал с истиной, а действие — с командами, клятвами, угрозами и т. п. Переходным понятием служит «правильность», которая составляет внутреннее условие истинности высказываний. Но здесь мы сталкиваемся с допущением о том, что высказывания каким-то образом «знают» об истинности, ибо заранее выполняют условия ее возможности.

Рассел оставлял «смысл» для обозначения состояний сознания. Гуссерль, напротив, порвал с психологизмом и говорил о «ноэмах», т. е. идеальных событиях. Фреге пытался преодолеть «денотативную» семантику, в которой ядром значения выступают «сами вещи». Но тогда опорой значения выступает чистая идея, или «смысл». В отличие от него значение определяется «точкой зрения» и является селекцией существенного. Значение — это «способ данности», или «дескрипция» по Расселу. Оно может меняться от теории к теории, от понимания к пониманию.

Понимая значение знака как «понятие», метафизика попадает в глубокие, связанные с проблемой объективности затруднения, которые она стремится преодолеть по аналогии с логикой и математикой. Математические знаки предполагаются как изолированные, имеющие одно и только одно значение. Где бы знак ни встречался, т. е. независимо от контекста, он имеет одинаковое значение. Еще менее важно то, как субъективно понимается данный знак. Он предполагается полностью понятным, и в этом смысле остается несомненным, в чем «состоит» его значение. По сравнению с математическими знаками понятия зависят от отношений с другими понятиями, которые и являются содержанием его значения. Эти отношения представляются как сущие. Но это сталкивается с другим допущением, что истинно сущее — это не само понятие, а реальность.

То, что охватывается понятием, составляет его объем. Само же понятие — это граница, охватывающая объем (интенция). Объем определяется числом, количеством того, что в него попадает. В прямом или обыденном понимании речь идет не о понятиях, а о подлежащих счету предметах. В непрямом способе речи, напротив, подразумевается что-то, находящееся «над» ними. Сущее, о котором говорят, в любом случае отличается от понятий, при помощи которых говорят. Под этим подразумевается, что об одном и том же числе предметов можно говорить при помощи разных понятий, например о равноугольном или равностороннем треугольнике. Эти понятия называются экстенсионально равными. Таким образом, понятия относятся к «способу данности» пред-

метов. Его Фреге и называет смыслом, в отличие от значения или предмета.

Например, число — это собственное имя, которое само является предметом. Знаки означают не понятия, а предметы, которые подпадают под понятия благодаря определенному «способу данности» и которые не являются «родами бытия». Если нечто в своем бытии подпадает под понятие, оно должно само быть определенным родом бытия или идеей (Платон). Идеи существуют как отличные друг от друга. Но если определять понятия только как «способы данности», то можно без всяких затруднений говорить об экстенсиональном равенстве различных понятий. При этом речь идет не о равенстве различных сущих, но только о равенстве сущих понятых или «данных» различными способами. По бытию они различаются не сигнификативно, а количественно.

«Способ данности» не является, по Фреге, чем-то субъективным, а может быть истинным или ложным. «Чисто» субъективным Фреге считает представление, которое есть то, что индивидуально. На вопрос о бытии «смысла» Фреге отвечает довольно неопределенно, характеризуя его как общее духовное наследие, передаваемое от поколения к поколению. Различие смысла и значения у Фреге направлено на преодоление трудностей математической логики. Но оно не способно отличить индивидуальное представление от онтологически сущего. Это сохраняется и в дальнейшем развитии аналитической философии языка. Мы предполагаем, что и другие понимают знаки так же, как и мы, пока на практике не столкнемся с непониманием. До этого нет причин говорить о значении знака, искать его «подлинный смысл». Можно понимать знак, не утруждая себя поисками его смысла. В случае сомнения, в каком «смысле» мы употребляем знаки, возникает проблема смысла. Она решается за счет установления связи проблематичного знака с другими знаками, смысл которых непроблематичен. Куайн замечал в этой связи, что, поскольку смысл непредметен, неясно, как он передается.

Семантика возможных миров является попыткой освободиться от этих пут. Интенцию знака, или «смысл» по Фреге, она представляет как нечто значимое во всех возможных мирах, как то, что позволяет спрашивать о нечто в действительном мире. Благодаря такому подходу должна исчезнуть субъективность «представлений» и речь пойдет об объективных предпосылках мыслимости действительного мира, о связи знаков с другими знаками. Соответственно «действительное» понимается как подмножество возможного. Но, таким образом, старые затруднения

переносятся на само различие возможного и действительного. Различие между сущими, включая возможные и действительные, мы осуществляем на основе знаков, о значении которых больше не спрашивается. Действительный мир по отношению к возможным характеризуется как «случайный». На самом деле это тоже продукт интерпретации.

Истоком аналитической философии является простая и ясная программа, согласно которой в естественном языке образовалось множество устаревших положений и поэтому он нуждается в логической реконструкции. Этот проект несколько напоминает ситуацию в физике, когда механика Ньютона подвергалась рациональной переработке в работах Герца, Маха, Пуанкаре и др. В качестве средства «лечения» обыденного языка был предложен критерий верификации. Согласно ему должен быть определен набор базисных высказываний, истинность или ложность которых не вызывает сомнения. На его основе должны быть проверены остальные сложные высказывания, смысл которых неочевиден. Деятельность «логических эмпиристов» была ориентирована на поиски «идеального языка», свободного от недостатков естественного словоупотребления. В сущности, такая же ориентация характерна и для лингвистических и даже этнокультурных исследований. Следы «универсальной характеристики» Лейбница и «идеальной грамматики» школы Пор-Рояля остаются в большинстве специальных и философских теорий и вряд ли исчезнут в дальнейшем. Трудно представить, как возможно рассуждение, коммуникация, понимание и перевод без таких ключевых понятий, какими являются «истина», «значение», «смысл», «информация».

Таким образом, допускалось, что некоторые выражения — имена, протоколы, констатации, элементарные высказывания — как бы зацепляются за саму реальность. Мы достигаем пределов языка и опираемся на внелингвистическую способность видеть, как обстоит дело в действительности. Также предполагается, что у нас есть способность единым взглядом оглядеть язык и мир если не в целом (ибо это мог бы сделать только Бог), то поэлементно и сказать в отношении простых выражений «это так» или «это не так». В «Трактате» Витгенштейна атомарные высказывания как бы приколоты к самой реальности, их истинность не вызывает сомнений потому, что каждый, имеющий глаза, способен убедиться в том, что высказывание обозначает непосредственно воспринимаемое положение дел. Мы контролируем сложные принципы, но арматуру языка составляют простые неприметные высказывания типа «Вот стул», «Этот предмет красный» и т. п.

Поводом к углубленному анализу простейших, кажущихся самопонятными выражений стал анализ философских проблем. Они имеют необычный характер. Философы сомневаются в существовании внешнего мира, души, другого Я. Например, Августин был озабочен вопросом о сущности времени, а Фреге болезненно переживал неудачи попыток определить сущность числа. О чем эти вопросы? Разве недостаточно, что есть часы, показывающие время, и правила математики, регулирующие операции с числами? Ранний Витгенштейн считал философские проблемы псевдопроблемами, возникающими в результате ошибочного употребления языка. Однако постепенно он признает философию как равноправную языковую игру и предупреждает только, что не следует путать ее с другими способами использования языка. Можно указывать на недоказуемость внешнего мира в учебной аудитории, но если громко сомневаться в существовании внешнего мира на улице или в транспорте, то нетрудно угодить в медицинское учреждение.

Концепция значения как понятия сталкивается с серьезными трудностями, которые обнаружились в теоретико-истинностной семантике. Сегодня понимание языка через призму знака и значения уже исчерпало себя. Однако вне его мы уже не можем мыслить язык. Любое его определение так или иначе сводится к описанию значения. Попыткой избежать ссылок на истину стала концепция значения как способа употребления знака. Витгенштейн, а вслед за ним и другие представители аналитической философии, критиковал допущение особых ментальных состояний, актов сознания, конституирующего значение как ментальные сущности, которые управляют и контролируют правильное использование языка. На примере простых языковых игр он показал, что мы можем понимать слова и предложения, соотнося их не с размышлениями, а напрямую с привычными положениями дел и повседневными ситуациями, в которых мы разбираемся. Например, участвуя в работе, в ответ на возглас «Лопату!» мы приносим нужный инструмент, а не погружаемся в размышления о сущности данного.

Понимание языка как игры, собственно, и составляет важное завоевание аналитической философии. Если раньше значение соотносили с положениями дел в объективном мире или идеальными сущностями и оценивали высказывания как истинные или ложные, то теперь употребление языка определяется правилами, которые принимаются сообществом. Витгенштейн немало усилий потратил на критику допущения так называемого индивидуального языка. Язык представляет собой внеиндивидуальное достижение. Он

является продуктом коллектива, в котором индивиды живут и говорят по определенным правилам.

Витгенштейн определил язык как «форму жизни» и соотносил его не с ментальными актами, а с практическими ситуациями. При этом он указал на индивидуальные способы применения правил, роль которых не менее важна, чем законодательство. Языковая игра реализуется как особый способ применения правил. Это всегда творческий, ситуативный процесс, который нельзя полностью регламентировать. Если правила есть нечто искусственное, конвенциональное, надиндивидуальное, то способы их применения, конечно, могут определяться интересами людей, но нельзя не учитывать и ситуации, к которым применяются правила. Отсюда новое понимание «значения» опирается не только на теоретические понятия, но и на правила и коды социума (значение как образец, языковая норма сообщества) и на свойства реальности, постигаемой практическим путем (значение как индекс пространственно-временных отношений, причинно-следственных связей и других структур). Таким образом, в аналитической философии задействованы три важнейших фактора: система знаний; нормы и коды языкового сообщества; человек, который живет и действует на основе знаний и норм.

Современная аналитическая философия имеет два источника. Один — логический, вытекающий из проблем, поднятых в «Пармениде» и «Софисте», разрабатываемых средневековыми схоластами и обсуждаемых Фреге, ранним Витгенштейном («Логико-философский трактат») и Карнапом («Значение и необходимость»). Главным здесь является стремление найти однозначное определение понятий «истина», «значение», «имя» и др. Другой источник — гносеологический, обогащенный особенно Кантом, философию которого и пытается по-новому сформулировать аналитическая философия. Куайн выявил «две догмы эмпиризма». Первая — эссенциализм: представление, согласно которому следует различать, о чем говорят люди и что они говорят об этом. Перевод различных языков возможен при условии выявления сущности референтов терминов того и другого языка. Вторая догма заключалась в том, что такое необходимое для перевода аналитическое предложение может быть найдено тогда, когда удастся подтвердить его при помощи «нейтрального языка наблюдения», описывающего искомый референт. Однако предположение некоторых привилегированных, обладающих особыми гносеологическими преимуществами высказываний ничем не подтверждается. Согласно Куайну, обоснованность онтологиче-

ских допущений сама зависит от языка. Поэтому он предлагает следующие критерии семантически правильно сформулированного высказывания:

1. Мы можем значимым образом употреблять в предложениях единичные термины, не предполагая тем самым, что есть некие сущности, которые эти термины нацелены именовать.

2. Точно так же мы можем употреблять общие термины, не обязывая их быть именами абстрактных сущностей.

3. Высказывания могут быть значимыми без предположения сущностей, именуемых «значениями», если они имеют более понятные синонимы.[1]

Возникает вопрос: а есть ли что-то, заставляющее нас принять онтологические допущения? Они могут быть разными. По мнению Куайна, основным средством референции являются местоимения «нечто» «ничто», «все». Они охватывают всю нашу онтологию. Можно принимать частное онтологическое допущение, если оно находится среди сущностей, охватываемых нашими переменными, для того чтобы сделать истинным одно из наших утверждений. Можно сказать, что некоторые собаки белые, не допуская ни «собаковости», ни «белизны». Среди вещей, охватываемых «нечто», есть несколько белых собак, но нет ни «собаковости», ни «белизны». Поэтому теория обязывает к допущению таких сущностей, на которые указывают ее связанные переменные, чтобы ее утверждения были истинными.

Средневековым направлениям реализма, концептуализма и номинализма сегодня более или менее соответствует логицизм, допускающий абстрактные сущности, интуиционизм, соответствующий концептуализму, и формализм, соответствующий номинализму. Для того чтобы решить спор между соперничающими онтологиями, следует действовать семантически: «Мы смотрим на связанные переменные в связи с онтологией не для того, чтобы знать, что есть, а для того, чтобы знать, что есть согласно данному замечанию или доктрине».[2] Семантическая позиция открывает общее поле для спора между сторонниками различных позиций как различий концептуальных схем. Хотя онтологический спор перерастает в спор о языке, это не значит, что все зависит от слов. Например, вопрос о принятии той или иной теории — это тоже вопрос языка. Но следует помнить, что физикалистская концептуальная схема, нацеленная на описание внешних объектов, дает более

[1] *Куайн У., Ван Н.* О том, что есть // Слово и объект. М., 2000. С. 335.
[2] Там же. С. 338.

простую картину мира, так как сводит множественность ощущений к восприятию объекта. Физикалистская и феноменалистская концептуальные схемы имеют свои преимущества. Физическая схема упрощает наше описание опыта. С точки зрения феноменологии физическая картина мира — это удобный миф. С точки зрения физикалистской схемы, наоборот, платонистическая онтология является мифом. Но этот миф поддерживают математики, так как он упрощает наше описание физики. Таким образом, есть дополнительность мифов физики и математики. С эпистемологической точки зрения речь идет о том, какая из теорий лучше соответствует нашим целям и задачам.

Теорию Куайна Рорти расценивает как крен в сторону идеализма. Его «объекты» — это физические мифы. Вместе с тем Куайн вовсе не отрицает языка, где принимается существование реальных объектов, т. е. упрек Рорти несправедлив. Если «реальный способ речи» проще «формального», то он вполне приемлем. Пафос теории лингвистической относительности имеет более важные следствия, так как он не позволяет вообще поставить вопрос о «реальном» значении. Процедура ссылки на объект и верификация не являются решающими. В эпистемологическом отношении более важно допущение интеллектуального каркаса, в рамках которого устанавливаются объекты. Относительность к концептуальному каркасу означает релятивизацию наших взглядов о мире, познании и языке. Но не сохраняет ли все это под другим названием возможность метафизики? Даже абсурдное допущение о том, что объекты делаются при помощи слов и значений, даже крики о потере бытия не создают никакой угрозы для метафизики. В этом смысле Гуссерль смело выносил реальность за скобки, чтобы она не путалась под ногами. Однако тезис Куайна, а также позиция Куна и Фейерабенда подразумевают нечто большее. Они утверждают, что нет возможности найти способ описания прошлого и будущего, кроме как в терминах настоящего. Таким образом, наши переговоры являются единственной гарантией соответствия слов и вещей. Патнэм склоняется в сторону реализма: только реалист может избежать вывода о том, что ни один из терминов науки ни на что не указывает. Сведение истинности к обоснованию, предоставлению гарантий, легитимации означает релятивизацию понятия истины по отношению к языку.

Но, строго говоря, философы, имеющие нечто сообщить о гарантиях, точно так же как и философы, озабоченные сообщением истины, одинаково намереваются сообщить нечто большее, чем обычно говорится о фактах. Что нам дают понятия истины

и блага и что бы мы потеряли, если бы их устранили? Большая часть написанного об истине на самом деле посвящена обоснованию. Понятие истины, независимое от обоснования, нужно для объяснения надежности методов и процедур исследования, для объяснения конвергенции последовательности теорий. Если мы угадываем, когда теоретизирование заводит в тупик и дает неверные эмпирические результаты, то для объяснения этого факта конвенциональности явно недостаточно. Приходится допускать существование внешней реальности. Но тогда возникает вопрос: как возможны принципиально новые теории? Не являются ли разговоры о них прикрытием того факта, что вся новизна состоит в решении головоломок и всякий, кто изобретает действительно новую теорию, заканчивает свою жизнь в сумасшедшем доме? На самом деле нужно усомниться и в безумии. Если бы мы открыли, что нет ни атомов, ни генов, ни молекул, а есть только некие сигналы, подаваемые невидимым существом, которым манипулируют ученые, то о потере контакта с миром при этом не шла бы речь. Мы всегда оценивали прежние теории, начиная с мифов и натурфилософских построений, как ложные и путаные описания мира и вписывали их в историю триумфа и победы разума. Ни одно утверждение о мире, даже самое невероятное, не является причиной серьезного беспокойства. Однако предположение, что «понятие „плохого описания той же самой вещи“ представляет сущую чепуху»,[3] ведет к отрицанию теории референции, утверждающей, что если мир зацепляет язык в фактических и причинных отношениях, то мы находимся в контакте с ним.

Дэвидсон указал на третью догму эмпиризма, а именно на дуализм концептуальной схемы и содержания, структуры и того, что должно быть структурировано. Согласно Дэвидсону, вопрос о том, «как работает язык», не связан с вопросом о том, «как работает познание». Он считает невозможным решить проблему значения на пути выделения и сопоставления атомарных фактов с атомарными предложениями. Все, чем должна заниматься философия языка, это выявлять ясные отношения между использованием одних предложений и использованием других. Рорти считает, что важным нововведением Дэвидсона является преодоление ошибочного представления о философии как о дисциплине, которая имеет основания и дает их познанию.[4] Философия не определяет список «вечных идей» и привилегированных тем, а участвует

[3] *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. М., 1997. С. 212.
[4] Там же. С. 195.

в разговоре человечества и концентрирует внимание на событиях-происшествиях (революциях или научных открытиях) или на проблемах, которые формулируют те или иные люди. При этом нельзя рассматривать эти проблемы как новую формулировку старых проблем. Отсюда центральным вопросом оказывается вопрос об изменениях и событиях, который приводит к отказу от некой нейтральной матрицы, позволяющей соотносить, соизмерять и переводить проблемы прошлого и настоящего.

Если открыть «Физику» Аристотеля, то мы найдем там странные с нашей точки зрения различения и проблематизации. Естественно, мы сопоставляем его определения с теми, которые дали Ньютон и Эйнштейн, и таким образом не только поправляем Аристотеля, но предъявляем ему некую претензию за ошибки. При этом нам не приходит в голову упрекать греков за их одежду и даже за политические институты и убеждения, а также религиозные верования. Когда дело идет об истории познания, то предполагается существование вещей, обладающих теми или иными свойствами и качествами. Поэтому столь ошеломляющим стало утверждение Куна, что в познании изменению подлежат представления о том, что такое мир, вещь, качество и т. п. После Куна и Фейерабенда философ стал человеком, который претендует не на изменение значения, а только на его разъяснение. Историк показывает, как и почему произошел сдвиг от старых понятий к новым. Нужен ли теперь философ, которому уже ничего не остается делать, как только признать его «рациональным»? Но это нельзя сделать без «инварианта значений», и таким образом сохраняется кантовская априорная схема.

Дэвидсон увязал атаку на репрезентацию с истиной. Прежде всего он указал, что определение истины как образа (адекватной репрезентации) подходит для бесспорных утверждений типа «Снег бел», но совершенно не годится для таких выражений, как «Наша теория мира соответствует физической реальности», «Наша моральная философия отвечает идее Блага». Эти утверждения истинны, если мир содержит вещи правильного сорта и располагает их так, как это утверждается в предложении. Но если кто-то скажет, что таких вещей нет, он должен предложить альтернативную теорию, которая не была бы семантической. Соответствие не связано с онтологическими предпочтениями и может привязывать слова к любым вещам, ибо природа не имеет предпочтительных способов репрезентации. Дэвидсон полагает также, что понятие «репрезентативной схемы» или «концептуального каркаса» используется для разделения «истины» и «значения» и поэтому

неудачно. Он вводит понятие «альтернативной концептуальной схемы, выражения которой могут быть истинными, но не переводимыми в выражения другой концептуальной схемы».[5] Итак, ответ на вопросы о том, чтó является истинным или ложным, зависит от принятия того или иного концептуального каркаса. Нельзя допустить, что кому-то (философу) даны объекты сами по себе и этот кто-то может решать, чьи утверждения являются истинными. Таким образом, остается другая возможность — оценивать утверждения Аристотеля с точки зрения его собственных посылок, т. е. указывать на ошибки использования собственного понятийного аппарата. Но в таком случае мы не можем принять решение об истинности утверждений о природе Аристотеля или Ньютона.

Дилемма духовного и телесного в когнитивных науках

Слова и предложения обычно соотносятся с мыслями или с ощущениями, констатирующими положение дел в самой действительности. Ответ на вопрос, как язык воздействует на человека, определяется допущением о различии тела и духа. Так на передний план выступает проблема значения, которое мыслится как тень знака. Смысл слова содержится внутри его, как дух в теле. Произнося или воспринимая слова, мы осознаем их значение, и именно оно сначала воздействует на наше сознание, которое, в свою очередь, отдает приказы телу. Познавательные, или когнитивные, ресурсы языка исследуются как условие возможности мышления, как средство и инструмент познания.

Мышление мы мыслим как операции с понятиями. И поскольку оно протекает как главное действо языка, то все остальные его функции рассматриваются как побочные. Мышление как нечто происходящее в голове, внутри тела, в тайной глубине, называемой духом, воплощается в слове. Но само слово — аналог тела, внутри которого живет дух, — понятие, задающее значение. Механизм воздействия языка на поведение человека строится следующим образом: мы предъявляем знаки, но, в отличие от причин, они не прямо вызывают определенные реакции, а соотносятся в мышлении с закрепленными за ними значениями. То, что видится на поверхности как последовательность знаков, определяется

---

[5] *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. М., 1986.

глубинным процессом мышления, оперирующим значениями. Мышление — это дух в машине или, говоря современным языком, нечто вроде компьютерной программы, которая отдает команды и таким образом управляет телом.

Утверждение, что есть души и тела, что существуют ментальные и механические причины телесных движений, равноценно фразе «Она приехала домой в машине и в слезах». Фраза «Ментальные процессы существуют» относится к иному типу, чем фраза «Существуют физические процессы». Парадоксы не только Зенона, но и Эйнштейна, строго говоря, не означают парадоксов «самой реальности». Парадоксы и дилеммы — это столкновение высказываний, которые не вызывают возражений со стороны обыденного опыта, с теоретическими рассуждениями относительно идеальной или теоретической модели наблюдаемого события, т. е. это соединение разных родов высказываний. То, что происходит на идеальном уровне, не надо принимать за реальность. Но и развести их нельзя, ибо теория строится для объяснения фактов, а последние являются основой ее проверки. Более того, теоретические модели подтверждаются или, точнее, реализуются. Отсюда отношения между кажущимися осмысленными и кажущимися неосмысленными выражениями необходимо выстроить не столь прямолинейно, как в логике. На самом деле гипотеза о духе и теле, а также споры об их приоритете играли и играют важную роль в познании вообще и в науке, например в психологии, в частности.

Мышление мы мыслим как операции с понятиями. И поскольку оно протекает посредством языка, то подавляет остальные его функции, которые рассматриваются как побочные. Кажущееся естественным сведение языка к мышлению или мышления к языку на самом деле обедняет оба понятия и ведет к неразрешимым дилеммам. Сегодня традиционное деление человека на тело и душу подвергается сомнению и деконструкции. Однако нельзя вовсе отрицать такого различия. Оно по-прежнему значимо. Вместе с тем необходимо установить границы такого различия, а главное, учитывать последствия, когда это различие проводится ортодоксально-догматически. Для этого необходимо реконструировать типичные философские проблемы различения и соотнесения души и тела, а также описать и проанализировать аргументы как «за», так и «против» такого различия.

Во-первых, *онтологическая* проблема соотношения души и тела. Согласно Декарту, есть две субстанции: материальные тела и сознание, которые не имеют общих свойств и поэтому

не могут взаимодействовать. Хоть это и противоречит опыту, свидетельствующему о координации тела и мысли, однако совершенно логично. Отсюда возникают проблемы. Декарт не смог принять последовательно механистическую, в стиле новой физики, доктрину сознания. Он исходил при описании сознания от противного материи, т. е. сознание описывается им как нематериальное. По Декарту, сознания суть вещи, однако отличные от тел; ментальные процессы являются цепочкой причин и следствий, но они отличаются от телесных движений. Мыслитель сконструировал парамеханическую модель сознания. Главная ее трудность — как сознание может оказывать воздействие на тело. Декарт вынужден был постулировать их «параллельность», а Лейбниц предложил фундаментальную теорию предустановленной гармонии. Оттого, что душа и тело мыслятся на основе понятия субстанции, возникают проблемы бытия и мышления, материального и идеального, телесного и духовного и, как следствие, «великая противоположность» материализма и идеализма. Если сознание — это субстанция, а она является причиной всего остального, в том числе и самой себя, то внешний мир и сам носитель сознания оказываются его эпифеноменами. И наоборот, если субстанцией является материя, то сознание — это не более чем ее форма.

Во-вторых, *гносеологическая* проблема. Сознание, носителем которого считается душа, является картиной воспринимаемой реальности. Понимание сознания как зеркала природы тоже кажется вполне естественным. Однако анализ убеждает в том, что эта метафора оказывается слишком упрощенной. Уже Бэкон показал, насколько кривым является это зеркало. Образная теория заставляет разыскивать предметы, картиной которых является сознание. Идущая еще от Платона образная концепция души как вместилища образов, как зеркала мира идей или вещей подверглась сомнению. То, что мы воображаем и даже мыслим, нельзя понимать как картину особых предметов. Не всякий акт сознания является картинкой, у которой должен быть оригинал.

В-третьих, *методологическая* проблема. Картезианское разделение души и тела предполагало, что сознание нельзя постигнуть методами эмпирических наук, т. е. изучая его как наблюдаемый объект. Отсюда допускается возможность *понимания*. Сознание дано лишь тому, кто сознает. Отсюда метод интроспекции. Но сознание может быть ошибочным, его необходимо постоянно контролировать. Осознание сознания требует специального усилия рефлексии. Мышление понимается как метасознание, как метод,

способствующий исправлению ошибок сознания, ведущий к его рационализации. Кроме того, возникает проблема Другого, душа которого недоступна нашему опыту. Это стимулировало развитие герменевтики.

В-четвертых, *лингвистическая* проблема:

а) Душа и тело описываются разными языками, которые непереводимы. Тезис о невозможности радикального перевода вполне логичен, и вместе с тем мы как-то понимаем и переводим самые экзотические языки.

б) Поскольку разговоры о сознании, теле и душе ведутся в ключе картезианской парадигмы, постольку они мыслятся ошибочно, причем речь идет о категориальной ошибке. Сознание представляется как «дух или призрак в машине». Из этого мифа и проистекают основные затруднения теории познания.

в) Душа — это иная категория, нежели слова, означающие конкретные ментальные способности. Поэтому нельзя указать и не надо искать какую-либо сущность, соответствующую слову «душа».

г) Постороннему наблюдателю не ясна связь между ментальными состояниями и поступками. Мы не можем в рамках картезианства отличить ни человека от машины, ни разумного поведения от неразумного.

Представители аналитической философии предприняли попытку разрешения указанных конфликтов на каком-то новом, третьем пути. Противоположность между материей и духом исчезает, но не путем редукции или «синтеза», а благодаря осознанию, что эти термины относятся к разным логическим типам. Словом «существование» именуются два разных несопоставимых вида существования. Философы языка предложили отказаться от субстанциализма и анализировать дискурсы. Проблема не в душе и теле, которые якобы не могут примириться в человеке, а в материализме и идеализме как философских концепциях или дискурсах. Это разные способы описания. Один годится для объяснения одних фактов, другой лучше подходит для описания других ситуаций. Надо выбирать подходящую языковую игру, не смущаясь принципиальными предпочтениями.

Сегодня очевидна девальвация учений о духе и душе. Психология, социология, позитивистская философия — все они отвергают возможность анализа сознания как относительно самостоятельного процесса, протекающего внутри человека. Причина отказа от изучения того, что происходит внутри нас, вызвана недоступностью душевных актов для объективного наблюдателя. Наука предлагает отказаться от мифа о душе и исследовать теле-

сное поведение. Однако существует и другой подход, развиваемый феноменологией и герменевтикой, согласно которому единственным предметом исследования может быть только мир сознания. На самом деле конроверза понимания и объяснения неверна, ибо метод (объяснение) сопоставляется с чем-то, что не является методом (понимание). Понимание — искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемым другим через их внешнее выражение (речь, жест и т. п.); понимание — проникновение в сознание другого с помощью внешнего обозначения, а интерпретация — операция, применяемая к пониманию, направленному на знаки.

Когда поведение людей характеризуется с помощью ментальных предикатов, речь идет не об описании каких-либо призрачных потоков сознания, а о публичных способах и манерах поведения людей. Человек, не умеющий играть в шахматы, может наблюдать за игрой, но он не увидит того, на что обратит внимание специалист. Верно ли, что он понимает процессы в сознании шахматистов, подобно тому как мы понимаем следствия из причины? Никто не может посещать сознание другого, чтобы рассмотреть процессы, происходящие в нем в качестве причин. Аналогия с причинностью здесь недопустима. Никто не знает устройства сознания, а взаимодействия между операциями сознания и движениями руки непостижимы. Но отсюда следует, что понимание текстов другого вовсе невозможно. Мы можем читать Евклида и Ньютона, но не можем реконструировать их сознание. На самом деле мы понимаем действия других людей и даже можем их предусмотреть. Но это не связано с психологической диагностикой сознания. Точно так же недостаточно аналогии с собой: мы не можем знать собственную корреляцию внешнего поведения и внутренней жизни.

Поскольку поступок — это внешнее мускульное усилие, то он является не ментальным, а физическим. Если мы характеризуем его как «рациональный» или «моральный», то тем самым допускаем, что он предварялся неким невидимым, производимым умом действием. Есть серьезные основания разделять духовное и телесное. Другое дело, что это различение в каких-то случаях начинает давать сбои. Например, намерение может быть хорошим, а поступок, как его исполнение, плохим. Моральность, рациональность, искусность, воплощенные в действии, невозможно зафиксировать не потому, что отсутствуют подходящие средства измерения, а потому, что они не являются событиями, т. е. в принципе не подлежат фиксации физическими инструментами.

Практическое проявление интеллекта неверно понимать как двойное действие — предварительное рассмотрение предписаний и последующего их выполнения. Поступать разумно — значит делать не два, а одно действие. Считается, что перед тем, как действовать, мы долго думаем и перебираем разные варианты действий, вспоминая правила. Но чаще всего мы не думаем о них, ибо для этого нет времени, а поступаем автоматически. Более того, мы даже не всегда можем объяснить, как добились хороших результатов. Можно правильно говорить, не зная правил логики и грамматики, ибо знать правила — не значит хорошо играть. Привычки формируются дрессурой, а умственные способности — научением, включающим критику и рефлексию.

Понимание слов и поступков другого человека не имеет ничего общего с угадыванием тайных процессов сознания, даже если бы они существовали. Понимание связано с компетентностью. Правила и критерии, которые применяет исполнитель, те же, что заставляют зрителя ему аплодировать. Наделенный разумом субъект действует критично, и наблюдатель критично оценивает его действия. Для этого не требуется перемещаться во внутренний мир автора. Способность оценивать действия однотипно способности его исполнить. Требуется лишь компетентность. При этом не надо ее преувеличивать. Чаще всего мы ограничиваемся умением выполнять действия и не способны к рефлексии по их поводу. Поэтому кажется разумным предложение представителей аналитической философии отказаться от поиска тайников сознания и отождествить его с тем, что люди делают.

Телесные действия не аналогичны движению. Действие есть регулируемое нормами поведение. Оно осуществляется на основе некоторых общепринятых кодов и поэтому может быть прочитано и интерпретировано. Действие осуществляется на основе моральных, а не технических, стратегических, эстетических предписаний. Действие отличается от физического движения символической нагруженностью, оно понимается в терминах «намерение», «цель», «мотив», «интерес» и т. п. Мотивация интересна тем, что соединяет силовой и смысловой аспекты действия. Человек может повлиять на физическое состояние системы с помощью знания. Инициатива (или, как говорил Гегель, «хитрость разума») состоит в том, что она сталкивает между собою различные силы и добивается нужного результата.

Таким образом, необходимо обратить внимание не на полярные противоположности «душа — тело», а на, так сказать, «промежуточные» понятия, выражающие такие способности

человека, благодаря которым он дистанцируется от физического контакта с природными объектами. Речь идет не только о технике и инструментах, благодаря которым происходит «выключение тела», но и о таких наполовину телесных, наполовину душевных практиках, как сдержанность, самодисциплина, терпение, мужественность и т. п.

Пытаясь преодолеть трудности понимания взаимодействия души и тела, представители аналитической философии предприняли атаку на допущение о существовании ментальных процессов, которые предшествуют поступкам. Эта критика была стимулирована не только старыми философскими спорами, но и новыми проблемами, возникшими в ходе реализации программы построения искусственного интеллекта. Дарвинизм стремился показать, что организм человека является наиболее совершенной машиной, которая наделена разумом, ныне воспринимаемым наподобие компьютерной программы. Компьютерная метафора есть не что иное, как модернизация старой модели «духа в машине». Связь сознания и тела мыслилась так, как в наше время мыслится связь «железа» и программы в компьютере. Критика этой программы тоже аргументирует старыми затруднениями картезианской философии, постулировавшей принципиальное различие материальных и духовных процессов. Я произвожу вычисления, слышу шум ветра, перебираю в памяти события жизни и т. п. Почему выражение «напрячь мозги» является столь выразительным и подходящим? Потому, что это метафора. Если во мне звучит музыка, никто не верит, что во мне сидит маленький оркестрик. Но ведь когда я слушаю настоящий концерт, то и в этом случае трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи. Конечно, идиома «в моей голове» часто употребляется расширительно, и это приводит к парадоксам, но не означает, что от этой идиомы надо отказаться. Возникает вопрос: как мы сегодня можем употреблять понятия «душа» и «тело»?

Прежде всего, необходима коррекция сложившегося представления о теле как о бездушном автомате или машине, созданной Богом или природой. Компьютерная метафора полезна и безобидна, когда она не принимается буквально. Это можно показать на примере понимания переработки информации. Этот процесс сегодня описывается по аналогии с машиной, в которую закладывается исходная информация. Она перерабатывается на основе фиксированных правил и выдается в виде конечного продукта. Но на самом деле, например, калькулятор не занимается переработкой информации, а, так сказать, пародирует акты человеческого

сознания, хотя повторяет те же шаги, что и человек. Подсчитывая стоимость покупок в магазине, человек понимает, что цифры означают деньги, и знает их цену. Калькулятор же не знает ничего. Он потому и считает быстрее, что не затрачивает никаких ментальных усилий, т. е. не мыслит. Совершенно недопустимо смешивать реальную мыслительную обработку информации человеком с теми фиктивными действиями, которые совершает компьютер.

Более того, столь же недопустимо отождествлять нейрофизиологические процессы, происходящие в мозге, и психологический процесс, называемый мышлением. Конечно, можно предположить, что «переработка информации» и есть то общее, что объединяет работу мозга и вычислительную программу компьютера, но вряд ли верно утверждение, что исчисление объясняет все, в том числе и ментальные процессы. Компьютерная программа — это набор чисто формальных процедур, не содержащих в себе значения и интерпретации, которая налагается извне. Одни и те же формальные процессы могут быть интерпретированы как ураган, экономический бум, трепетный танец или вообще затейливый, но непонятный узор. Но они не имеют по отношению к ним никакой объяснительной силы.

Главная трудность когнитивной психологии состоит в сохранении прежнего дуализма тела и духа, так как он трактуется как нечто нематериальное, формальное, не являющееся частью физического и биологического мира. Поэтому среди представителей когнитивной науки не так много консервативных исследователей, настаивающих на том, что мозг буквально является вычислительной машиной, а разум — компьютерной программой.

ЯЗЫК КАК СОБЫТИЕ

Язык — это язык, нельзя выйти за его пределы, так сказать, высунуть голову наружу и убедиться в том, что мы «правильно» именуем предметы. Когда-то это воспринималось как радостное, обнадеживающее открытие. Возник тезис, который был озвучен в семиологии: «Всё есть язык». Однако когда сегодня из жизни стало исчезать все несемиотическое, когда мы сами стали элементами системы циркуляции знаков, этот тезис может быть расценен как саморазоблачение. После него следует искать пути назад и попытаться вновь найти связи дискурсивного с неди-

скурсивным. Иначе как проверить язык, как избежать ошибок? По Витгенштейну, хотя мир и язык совпадают, все-таки остается нечто невыразимое, о чем нельзя сказать, а можно лишь показать. Правда, мистическое используется для постижения не столько онтологии, сколько этики. Отказ от гносеологических проблем, отрыв языка не только от мира, но и от мышления и сознания (все это становится элементами самого дискурса) привели к тому, что все стало языком, растворилось в нем, но от этого исчез и сам язык. Куайн объявил физические объекты мифом, а у Рикера не только время, но и внутренние переживания оказались фигурами «рассказывания».

Есть много слов, относящихся не к вещам, а к состояниям и действиям. Быть «смертным», «усталым», «грустным» — это значит принадлежать к неким, как говорил Делёз, бестелесным событиям, которые существуют как бы независимо от нас. «Бежать», «желать», «думать», «говорить» и т. п. — значит исполнять некие интенции. Что значит «Я знаю» или «Я понимаю»? Витгенштейн приложил немалые усилия для прояснения подобных состояний и старался прежде всего избавить эти высказывания от натуралистического значения, будь то объективизм или ментализм. Он советовал не думать о «понимании» как ментальном процессе, ибо именно это приводит к заблуждению. Выражения «Я понимаю» и «Я знаю» не являются сообщениями о «нечто» внешнем или внутреннем. В работе «О достоверности» Витгенштейн включил в случаи употребления этих высказываний также описание чувства личной уверенности. «Я знаю, что это дерево береза», «Я знаю, что это моя рука». Но особый статус такого рода высказываний он связывает с тем, что в них нельзя усомниться. «Я знаю, что это истинно» — это как бы предостережение: мы приближаемся к границе сомнений. Если в этом сомневаться, то может рухнуть все остальное.

Таким образом, ссылки на знание и понимание в эпистемологии означают не апелляцию к личному опыту, а выражают согласие философа с общепринятыми нормами. Витгенштейн подробно анализирует примеры употребления выражения «Я знаю...», которые показывают, что за «знанием» не закреплено какого-то прочного значения. «Я знаю, что это стул» может сказать слепой. Но в устах зрячего и небуйного это выражение звучит нелепо. Во всех случаях употребления выражения «Я знаю...» речь идет о выражении согласия с собеседником, о его убеждении, о наличии доказательств.

В аналитической философии, после появления «Философских исследований» Витгенштейна, проблема обоснования такого рода

высказываний уже мыслится не как результат соотнесения идей и вещей, слов и объектов, правильность которого гарантируют эпистемологи, а как результат социальной практики и научения языку. Эпистемология не может обойтись без редукционизма и атомизма, и в этом смысле обращение к «Трактату» Витгенштейна необходимо как понимание атомистической картины мира и языка в гносеологии эмпиризма (логического атомизма), а обращение к учению о феноменологической редукции также необходимо для уяснения центрального значения редукционизма в теории познания. Напротив, обращение к социальной практике и коммуникации не требует ни того, ни другого. Разговор, опирающийся на герменевтический круг, не включает в себя, в качестве предварительного условия, договоренности об элементах значения. Отказ от теории репрезентации, апелляция к социальной жизненной практике, сопровождаемой переговорным процессом, приводит к отказу от метакритики общественной жизни.

Витгенштейн явно попал в тупик при обсуждении природы правил и не смог предложить никаких рецептов для их исправления. Может быть, это и хорошо, потому что опасностей от претензий философов на их исправление гораздо больше, нежели от отказа единолично определять то, как должны жить и действовать люди. Можно спросить: язык — это знак или значение, действие или событие? Согласно семиотическому подходу, язык воздействует на сознание и поведение человека потому, что слова имеют истинное значение, а сообщения несут полезную информацию. Всякий, кто будет пренебрегать теми истинами, которые ему сообщают, будет неправильно ориентироваться в мире, не сможет добиваться успеха, а также управлять собою и другими.

На самом деле в повседневной практике употребляется огромное количество высказываний, истинность или ложность которых невозможно установить, и это мало кого интересует. Помимо разного рода предрассудков и стереотипов, общепринятых мнений, мифологем и идеологем, даже в научном языке есть такие высказывания, которые не удовлетворяют критериям научности, т. е. не проверяются принятыми в науке способами, например не верифицируются и не фальсифицируются. Поэтому Витгенштейн использовал для понимания языка метафору «игры» вместо «образа», а его базисные утверждения называл не истинами, а правилами. Их особенность состоит в том, что они недоказуемы и тем не менее не подлежат сомнению. Он также называл правила языковой игры институтами или формами жизни. Нормативные высказывания имеют особый статус. Если факты делают свое дело,

даже если их не признают, то нормы предполагают признание. Для этого недостаточно ссылок на конвенцию. Можно договориться относительно принятия тех или иных норм, но это не означает их автоматического исполнения. По-видимому, существуют какие-то языковые и внеязыковые ресурсы, способствующие тому, что некоторые высказывания, хотя и не имеют фактического подтверждения, вместе с тем оказываются наиболее значимыми для социальных взаимодействий.

На то или иное использование, применение высказываний, на то, что значения отсылают не только к идеям или понятиям, но и к действиям, координатором которых выступает язык, указывает прагматика. Общая схема прагматики строится на том обстоятельстве, что знаки употребляются и понимаются в определенном практическом контексте, в рамках социального жизненного мира. Они, конечно, отличаются от сигналов, вызывающих реакции непосредственно. Слова, которые мы слышим, могут восприниматься как команды, просьбы, советы, пожелания и т. п. Конечно, при этом они должны быть поняты. Стало быть, знаки проходят стадию понимания и поэтому они не свободны от ментальных переживаний. Но важно и то, что понимание связано не только с внутренним, но и с внешним планом деятельности. Во-первых, оно не самодостаточно, а замкнуто в цепочку «знак — понимание — действие». Во-вторых, установление смысла в такой цепи не предполагает открытия идеи или сущности, как это предписывает теоретическая установка. Слова «Молот слишком тяжелый», произнесенные кузнецом, означают для подмастерья необходимость сменить его на более легкий. Поэтому семантический треугольник в прагматике дополняется отношением «говорящий — слушающий», скоррелированным со схемой действия, в которое они включены. Прагматический аспект языка углубляли не только представители прагматизма, но и Хайдеггер, Гадамер, Деррида, Фуко, т. е. представители иных подходов к философии языка.

В теории речевого действия, где различаются локутивные, иллокутивные и перлокутивные акты, речь идет не о сообщениях и пропозициях, а, например, об обещаниях. Их особенность состоит в том, что ни тот, кому обещают, ни тот, кто обещает, не знают, сбудется ли обещание. В ответ на обещания, клятвы, угрозы, приказы и приговоры нельзя ответить: «Я знаю», ибо они являются речевыми действиями. Зависит ли их убедительность от авторитета говорящего или она достигается какими то внутренними ресурсами самого языка, так и неясно. Тем не менее они ис-

пользуются в языке столь же часто, как и сообщения о положении дел в реальности.

Связь такого рода высказываний с институтами суда, армии, полиции, медицины, школы исследовал Фуко. Согласно его теории дискурса, не истина и информация, а авторитет института придает высказываниям силу, которая определяет поведение человека. Истинами высказывания становятся тогда, когда они произносятся как приговор суда, решение ученого совета, приказ командира или диагноз врача. Однако и теория дискурса не исчерпывает потенциала речевых актов. В искусстве мы сталкиваемся с таким употреблением языка, когда он воздействует на читателя не информацией и не ссылкой на авторитетные институты критики, идеологии или политической цензуры, а имманентно присущей ему силой или энергией. Для обозначения этого внутреннего потенциала языка Гумбольт ввел понятие «внутренней формы слова». Семиотика сделала его некорректным. Однако время от времени оно возвращается, например, в философии символических форм Кассирера, онтологии Хайдеггера, философии имени Флоренского и Лосева.

Согласно Хайдеггеру, язык не исчерпывается референцией, он сам является некоторого рода событием, местом, где может раскрыться истина бытия. Философия языка ортодоксального богослова Павла Флоренского настолько необычна, что не поддается интерпретации в терминах семиотики или теории речевого действия. Силу, энергию языка Флоренский нашел не в значении знака, а в нем самом. Знаки не отражают и не обозначают, а обладают собственной энергией, которая благодаря эманации приходит от высших сил бытия. Например, икона обладает чудодейственным воздействием не потому, что является портретом Бога. Иконописец — не портретист, а медиум божественных энергий. До тех пор пока мы не столкнулись с чудодейственным воздействием новых массмедиа, перечисленные теории оставались на обочине наук о языке.

Развитие новых коммуникативных технологий в политике и рекламе заставляет более внимательно относиться к несемиотическим техникам анализа языка, разработанным в так называемой философии имени. Ее суть иногда видят в том, что новые знаки не имеют двойников в виде значений и не нуждаются в интерпретации, ибо прямо воздействуют на человека, наподобие того, как сигналы воздействуют на дрессированных животных. В теории лингвистического программирования предполагается злодей-манипулятор, который использует средства внушения. Однако если

обратиться к истории психоанализа и тем более к истории гипноза, то обнаружится зависимость медиума от тех знаков, которыми он воздействует на людей.

Как известно, отношения людей определяются не только истинами, но и желаниями, которые передаются друг другу наподобие флюидов. Носителями того, что Месмер называл «животным магнетизмом», являются знаки, материя которых — образы и звуки — настолько завораживает слушателей, что они впадают в транс. Этим пользовались шаманы еще в дописьменные времена. Научные техники анализа языка сформировались в эпоху письменной культуры. Преподаватели научены сами и учат других грамматике, логике, семантике, критике, анализу, комментированию, интерпретации. Все эти операции обеспечивают единство письменной коммуникации, которая протекает как индивидуальный акт письма и чтения. В отличие от слушателя, подавленного авторитетом или завороженного пламенной речью рассказчика, читатель может так или иначе интерпретировать текст и, таким образом, не признавать его как инструкцию для немедленного действия. Недостаточность рефлексивных методик осознал Фихте, который написал «Ясное как солнце сообщение широкой публике», которое почти никто не понял. После лечения у Месмера, которое ему, правда, не помогло, он научился писать более зажигательные тексты, вроде «Писем к немецкой нации».

Язык как событие представляет собой речевое действие, которое заставляет людей подчиниться приказу или просьбе и способствует нормализации человеческих желаний и аффектов. Разговаривая с людьми, можно освободить их от фиксации на своих внутренних болезненных состояниях или фантазмах и вернуть в рамки социальной коммуникации. С этим, конечно, согласятся психологи-эксперты, добывающие информацию о потребностях и возможностях организма. Однако знание о вреде, например, никотина не избавляет от курения. В этой связи возникает вопрос: какие ресурсы языка, помимо информационного значения, использует говорящий, чтобы повлиять на поведение и образ жизни слушающего? Использованию языка не только в образовательных, но и в воспитательных целях следует поучиться у античных наставников юношества, христианских проповедников и даже у заволжских старцев. Их речи, вызывающие уныние своей тривиальностью, следует расценивать не как новую информацию, а как духовное упражнение, способствующее исправлению и даже преображению человека. Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом

деле, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений.

Поскольку использование суггестивных потенций языка небезопасно, они должны стать предметом научного анализа. Когда интеллектуалы видят, что массмедиа используют звуки и образы для зомбирования слушателей, то опускают руки. На самом деле в мире звуков и образов есть свой порядок, который следует раскрыть. Почему среди тысячи образов и звуков встречаются такие, которые воздействуют на человека подобно пению сирен? Как мы ориентируемся в нашей соносфере? В чем специфика слуха, чем отличаются способности видеть и говорить? Возможен ли когнитивный, т. е. методологический, подход к анализу этих способностей, или они относятся исключительно к сфере искусства риторики либо поэтики?

Теория речевых актов

Если слова не получают силу ни от вещей, ни от идей, то как они воздействуют на поведение человека? Если знаки идут не от бытия или Бога, то, может быть, авторитет высказываний зависит от говорящего человека? В противоположность феноменологии аналитическая философия понимает «истинность» не как очевидность опыта сознания, а как достоверность правил языка, закрепленных институтами. Серль[6] попытался скоррелировать речевые акты и интенциональные состояния (вера, страх, надежда, желание, любовь, ненависть, симпатия, неприязнь, сомнение, удивление, удовольствие, восторг, уныние, гордость, раскаяние, скорбь, огорчение, виновность, наслаждение, раздражение, замешательство, одобрение, прощение, враждебность, привязанность, ожидание, гнев, восхищение, презрение, уважение, негодование). Однако попытка решения проблемы обоснования речевых актов ссылками на интенциональные состояния оказывается весьма затруднительной.

Само выражение «речевой акт» требует некоторой корректировки. Прежде всего оно наводит на ассоциацию с действием,

---

[6] *Серль Дж.* О природе интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. М., 1987.

с деятельностью. Поэтому нуждается в осмыслении наше представление о том, как язык связан с деятельностью, как он сам выступает своего рода деятельностью (речью) и как он действует. В бихевиоризме язык рассматривается как сигнал, стимулирующий в конкретной ситуации правилосообразные действия. По идее, он выступает как медиум, т. е. остается прозрачным и сам по себе незначимым. Он не должен вызывать какого-либо самостоятельного аффекта (удовольствия, как в поэзии или в музыке, рефлексии, как в науке или в философии, гипнотического состояния, как в гипнозе, экстатического видения и мистических переживаний, как в религии). Слова и предложения — вспомогательные средства деятельности, ее необходимые орудия. Они содержат информацию о цели и результате, о средстве и условиях протекания эффективного действия. Язык — это схема действия.

Коль скоро существуют желания и влечения, страдания и удовольствия, то все это как-то выражается в языке в форме приказов и угроз, просьбы и мольбы. Он воздействует на сознание эмоциональным образом. Угрозы и приказы, обвинения и обещания отличаются от нарраций тем, что действуют на нас. От нас и от говорящего, а не от «объективного положения дел» зависит то, выполнятся или нет угрозы и обещания. Проблема в том, что их нельзя проверить по рецепту теории соответствия, которые к тому же не годятся и для сообщений. То, что обещают, может и не случиться, а поверить обещанию нужно тогда, когда его произносят. Не только слушающий, но и говорящий не знает о том, исполнится ли обещанное. Во всяком случае, не следует путать сообщения о фактах, которые могут быть проверены наблюдением, с обещаниями и клятвами, которые говорят скорее о намерениях субъекта осуществить поставленную цель, чем о действительном свершении.

Наличие намерения, желания, целеустремленности и т. п. не может быть проверено независимо от переживающего эти состояния субъекта. Конечно, выражая их, говорящий сообщает, информирует о том, что он действительно переживает. Таким образом, вопрос о «значении» таких сообщений можно поставить как вопрос о соответствии используемых форм грамматических наклонений действительным переживаниям и намерениям говорящего. Но как отличить фигуру актора от актера, который клянется, угрожает, страдает, переживает, так сказать, понарошку? Когда он на сцене кричит «Пожар!», это не следует воспринимать как речевое действие, призывающее спасаться.

Как в случае с театром, и шире — с искусством, не следует путать вымысел с реальностью, так нельзя смешивать правила одной

языковой игры с правилами другой. Для названия системы этих правил и их применения можно использовать понятие «коммуникативной стратегии», понимая ее как совокупность форм и приемов, при помощи которых говорящий доносит свои намерения до слушателей. Тогда проблема значения ставится и решается по отношению к разного рода играм. Например, сообщение истины тоже может рассматриваться как речевой акт. Его индексом, вероятно, и служит выражение «Я знаю, что...», которое оказывается непонятным в том случае, если мы исходим из понимания единственной языковой игры по правилам теории соответствия.

Если я обещаю или говорю истину, то критерием значения обещаний и сообщений как речевых актов является не соответствие внешнему положению дел, а соответствие моему намерению или состоянию уверенности. Проблематика значения речевых актов упирается в решение проблемы искренности говорящего. Как убедиться в том, что говорящий искренен? Нельзя ли ввести какой-либо формальный индекс? С одной стороны, существует форма выражения искренности: «Истинно, говорю я Вам, что...». С другой стороны, нет никаких конвенциональных правил для выражения искренности и тем более для как бы автоматической реализации ее как значения обещания и намерения.

В силу трудностей с установлением значимости речевых актов на основе внутренних состояний и переживаний говорящего субъекта, на которые указывал еще Витгенштейн в своей критике ментальных состояний как значений, непрестанно сопутствующих речи, вероятно, стоит пытаться искать основание их значения не в сознании, а в каких-то внешних инстанциях, стоящих за высказываниями. Действительно, допущение ментальных состояний искренности в качестве диспозиций оказывается недостаточным в том отношении, что говорящий не всегда может выполнить на практике свои намерения, потому что или не обладает достаточными мужеством и терпением, или не может преодолеть сложившиеся условия имеющимися для достижения поставленных целей средствами. Но стоит ли принимать во внимание субъективные намерения, если их выполнение зависит от объективных обстоятельств, которые и должны учитываться при оценке перформативов?

Теория речевых актов при всех ее проблемах все-таки представляет собой значительный прогресс в понимании связи языка и действия, языка и таких состояний сознания, как искренность, справедливость, доверие и т. п. В сущности, прямо эти интенции не выражаются, т. е., конечно, можно сформулировать клятвы,

угрозы, проклятья, моральные осуждения, так сказать, в прямой форме, но они окажутся несоизмеримыми для тех, кто разделяет другие «языки игры». Например, непонятно, как Раскольников перешел от прагматизма на позицию морального осуждения. По сути дела, есть несколько способов объяснения этого. Допустим, начитавшись социалистов, Раскольников стоял на инструменталистских позициях и совершенно искренне считал, что достижение великой цели оправдывает убийство старушки-процентщицы. Затем, испытав «христианское» влияние со стороны Сони, он столь же искренне стал думать, что убийство человека ничем не может быть оправдано. Обычно более позднее по времени мнение считается правильным. Однако логически можно допустить возможность искренности обоих мнений. Кажется, что человек, который думает, что можно убить одного человека ради счастья остального человечества, и одновременно искренне осуждает убийство, не является искренним.

Нет сомнений, что герой Достоевского, совершив убийство, совершенно искренне признает, что это смертный грех. Но неопределенное отношение к смертной казни доказывает, что убийство не всегда является грехом. Даже священники, напутствующие приговоренного или воина, разве они тем самым не участвуют в «тихой смерти»? В каком же случае мы искренни? И если искренность и доверие не могут быть формализованы, то как тогда установить значение речевых актов? При каких условиях клятвы, обещания, осуждения действительно выражают соответствующие ментальные состояния говорящего или, точнее, дают основания слушателям доверять говорящему, думать, что обещание является искренним?

С. Крипке[7] приводит такой пример. Пьер, живущий во Франции, слышал, что Лондон — красивый город. Отсюда можно сделать вывод: Пьер считает, что Лондон — красивый город. Позднее он переезжает в Англию и поселяется в малопривлекательной части Лондона и не выезжает за ее пределы. Английский он изучает прямым методом, общаясь с жителями квартала, и в ходе этого усваивает, что Лондон — некрасивый. Отсюда другой вывод: Пьер считает, что Лондон — некрасивый город. При этом он не меняет своего «французского» представления о Лондоне, ибо считает, что место, где он живет, и город его мечты — это совершенно разные вещи.

---

[7] *Крипке С.* Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. М., 1986.

Очевидно, что оба искренних высказывания исключают друг друга. Как преодолеть это затруднение? Можно ли сказать, что Пьер изменил свое мнение? Нет. По-французски он совершенно искренне считает Лондон красивым, а по-английски — некрасивым. Но он не видит в этом противоречия, так как считает эти города разными. Таким образом, получается, что у него вообще нет никакого мнения, он совершенно искренне считает оба утверждения истинными. Более того, противоречие допускает не Пьер, а мы, ибо видим противоречие в том, что Пьер как носитель французского языка считает Лондон красивым, а как носитель английского языка считает его некрасивым. Итак, мы не можем ответить на вопрос, каким считает Пьер Лондон — красивым или некрасивым. Обычный способ приписывания мнений субъекту оказывается явно недостаточным. Мы имеем дело с двумя наборами правил, т. е. с двумя языковыми играми, каждая из которых описывает ситуацию по-своему. Идет ли речь при этом о разном наборе дескрипций в описании имени? Можно ли решить проблему с помощью различия имен и описаний? Крипке делает вывод: подобно тому как всякая теория истинности сталкивается с парадоксом лжеца, так и всякая теория контекстов мнения сталкивается с подобной загадкой.

Теория дискурса

В «Порядке дискурса» Фуко предлагает следующую гипотезу: « В любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых — нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности».[8] Если мы всмотримся в общество, то увидим, что оно представляет собой разнообразные инстанции порядка, которые наблюдают друг за другом. Так и язык, упорядочивая вещи, желания и состояния, сам подлежит контролю. И хотя язык — это автономная упорядоченная система, он тем не менее следует разнообразным порядкам мира и может выражать нечто такое, что сегодня уже не нравится и поэтому подлежит запрету. Фуко выделяет три типа

[8] *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 51.

запретов: табу на объект (не обо всем можно говорить), ритуал обстоятельств (где и когда что говорить), исключительное право субъекта (кому и что можно говорить). Сегодня ограничению подлежат речи о сексе и о политике. И это тоже удивительно, ведь если эти объекты угрожают какой-то опасностью, то как раз о них и следует говорить чаще всего. Но связь вещей и дискурса состоит в том, что говорящий о них производит желание и одновременно, овладевая дискурсом, обретает власть над ним.

Другими способами ограничения являются разделение и исключение. Наиболее ярко они срабатывают в психиатрии, которая исключает определенного вида дискурс как безумный. Но почему он так квалифицировался — спрашивать это не приходило в голову. Действительно, безумцы были всегда, но несомненно, что наши сумасшедшие не похожи на идиотов прошлого. Это различие проявлялось не только в языке, но и в поведении. И если только понимать дискурс как истолкование всего, что существует и может восприниматься, то, конечно, можно сказать, что различение нормального и безумца имеет дискурсивный характер. Другое дело, что дискурсивные практики определения отличаются от становления как такового, где нормальные и безумцы представляют собой какую-то непрерывную игру природных сил, игру, в которой нормальные побеждают и подчиняют безумцев. Но природа их все-таки производит, и непонятно, являются ли они неким генофондом, сохраняемым на тот случай, когда мир изменится настолько, что нормальные люди в нем уже не смогут существовать, или они являются возмездием нормальному человеку за его пренебрежительное отношение к естественным законам жизни.

Исследование истории развития дискурса обнаруживает поразительные вещи, выходящие за рамки собственно лингвистических актов, точнее, обнаруживающие удивительную и даже жутковатую связь теоретических различий и дефиниций с системой социальных действий, традиций и институтов. В частности, в работах, посвященных истории безумия, Фуко показал, что нынешнее отношение к безумцам — их изоляция и насильственное лечение — связано с борьбой раннебуржуазного общества за чистоту своих рядов. И хотя сегодня наше общество вроде бы более гуманно относится к своим безумцам, тем не менее старые моральные и юридические нормы укоренены в основании знания, с помощью которого врач надеется излечить больного.

В качестве третьей системы исключения Фуко рассматривает различение истинного и ложного. Это различение всегда имело привилегированный характер и отделялось от иных различе-

ний, явно связанных с ограничением, притеснением и насилием. Словно для того, чтобы осознавать и соизмерять меру своего насилия, человек пытался создать некий объективный масштаб. Право-справедливость и правда-истина всегда конституировались в качестве идеала, на основе которого оценивались реальные поступки людей. Но на каком основании право и истина претендуют на универсальность? Тот, кто их установил, — это Бог, который знает и видит все, как оно есть, и не вовлечен в человеческие интересы, не подвержен человеческим желаниям. Как вообще случилось разделение истины и интереса? Может быть, для того, чтобы конституировать интерес, и нужна истина?

Происхождение дискурса об истине связывается с ритуалами клятвы, прорицания, суда. Фуко считал истинным такой дискурс, который являлся речью сильных. Это дискурс правосудия и прорицания, перформативный речевой акт, который увлекает и заставляет действовать в соответствии с ним. Однако позже истина переместилась из акта высказывания в его смысл. Теперь интересуются не тем, что говорит дискурс, что он заставляет делать, а тем, что он означает, его отношением к референту. Это изменение Фуко и называет изменением воли к истине. Ее современную форму он связывает с XVII столетием, когда складывается ориентация на изучение объектов, доступных наблюдению, измерению, экспериментальному изучению, обобщению, классификации и т. п. Это сопровождается специфическим требованием нейтральности познающего субъекта, который ищет и открывает, изрекает и обосновывает истину не для себя, а для всех (и стало быть, ни для кого).

После XVII столетия воля к истине прошла примерно три этапа. Сначала стремились скорее видеть, чем читать, скорее проверять, чем комментировать. Однако за волей к интерпретации и комментированию пришла иная форма воли к знанию, которую Фуко характеризует как дисциплинарность. Наша воля к истине опирается на институциональную поддержку и институциональное распределение. Наука поддерживается целым рядом дисциплинарных практик, таких как педагогика, книгоиздательства, библиотеки, а главное — научные учреждения. Произошла существенная деформация дискурса, все его формы тяготеют к обоснованию в форме знания. Сегодня приходится проводить тщательное критическое исследование для выяснения, насколько то или иное речевое действие оказывается близким познавательному действию. Эти критические исследования различных речевых практик, которые сегодня отождествляются с познавательными,

Фуко определяет как необходимость обратить внимание на волю к истине.

Другим внутренним способом самоорганизации дискурса является институт авторства, который не сводится к конституированию понимающего и пишущего человека, а выступает как способ группировки дискурсов, как единство и источник их значения и связности. Фигура автора возникает сравнительно поздно. Ее появление Фуко связывает опять-таки с беспокоящим многообразием и случайностью дискурса и попыткой объединить всю эту сумятицу слов, называемых дискурсом. Среди разнообразных процедур контроля за дискурсом Фуко указывает на внутренние способы самоконтроля. Среди них он выделяет комментирование. Комментарий является очень эффективным способом справиться и с неприрученным прошлым, и с неопределенным будущим. Всякое высказывание так или иначе сингулярно и спонтанно, и это подрывает основы наших утверждений. Поэтому мы вынуждены спасать себя комментариями. Благодаря размножению комментариев мы нейтрализуем саму историческую случайность потока становления дискурса.

Более эффективной, нежели комментарий, оказывается дисциплинарная организация знания. Если комментарий пытается нейтрализовать случайность, так сказать, задним числом, используя при этом повторяемость и тождественность, то оформление воли к истине как научной дисциплины предполагает заранее налагаемые на дискурс ограничения. Наука как дисциплина предполагает внутренние и внешние ограничения, определяющие как требования к познающему субъекту, так и требования рациональности, производимого знания. Дисциплина определяет область изучаемых объектов, а также корпус методологических и теоретических положений, которые признаются истинными и значимыми. Наличие профессиональных навыков, анонимных техник и исследовательских приемов — все это также определяет специфику дисциплинарного устройства знания. В отличие от авторства и комментария дисциплина методична, она состоит в способности формулировать бесконечную цепь новых утверждений. Правда, они оказываются решениями неких заданных искусственных головоломок, а вовсе не подлинными открытиями чего-то принципиально нового. Но и эта критика дисциплины с точки зрения производства нового укладывается в современную стратегию порядка дискурса.

Одновременно с дисциплинарным подразделением науки складывается феномен научного сообщества. Это не просто со-

вокупность говорящих на некоем дисциплинарном языке людей, достигших согласия относительно критериев рациональности. Научное сообщество — это феномен, складывающийся в определенном социальном и культурном пространстве. История термина «университет» обнаруживает борьбу за вольности и привилегии, которую вели преподаватели наряду с другими корпорациями. Сообщество ученых — это корпорация, коллективное тело, конституируемое магическими ритуалами посвящения, инициации и т. п. Ритуал определяет квалификацию, что подтверждается определенными знаками — дипломами, мантиями. В зависимости от нее определяется авторитет и распределяются высказывания, которые может изрекать тот или иной ученый в зависимости от своего статуса. Так что и сегодня то привилегированное положение, которое современный ученый или писатель отстаивает перед лицом профанов и клерков, связано не столько с дискурсом истины, сколько с сохранением старых привилегий и прав на говорение и слушание.

По мнению Фуко, любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут. В ответ на дисциплинарный порядок в рамках философии складываются некие альтернативные, но на деле нередко лишь укрепляющие эти стратегии разделения и подчинения дискурсы. Прежде всего к ним Фуко относит темы трансцендентального субъекта и непосредственного опыта. Введение этих инстанций было призвано освободить дискурс от власти тех или иных исторических обстоятельств и интересов. Но на деле они лишь трансцендировали и мистифицировали порядок дискурса. Осознавая неэффективность узурпации истины философским дискурсом, Фуко предлагает соответственно трем функциям подчинения подвергнуть сомнению нашу волю к истине, вернуть дискурсу характер события и лишить означающее его суверенитета.

Выполнение указанных задач опирается на некоторые методологические правила. К ним можно отнести принцип переворачивания: в том, в чем видят творческий источник познания и дискурса, нужно видеть инстанцию порядка, работу рассечения, прореживания дискурса. Далее это принцип прерывности, отрицающий существование за границами дискурса власти некоего подлинного бытия, которое забыто или вытеснено и которое следует вернуть, чтобы снять существующие деформации. Согласно принципу специфичности, дискурс не гомогенен и его можно представить как

многообразие прерывных, иногда перекрещивающихся, иногда индифферентных практик. Последнее, четвертое, правило — правило внешнего, согласно которому не следует что-то искать за пределами дискурса; напротив, за исходную точку должен быть взят сам дискурс, его проявления и регулярность, его сериальный характер.

ГЕРМЕНЕВТИКА И ТЕОРИЯ КОММУНИКАЦИИ

Герменевтика определяется как искусство или даже наука о понимании. Но что такое понимание? Всякий продукт труда, результат действия, высказывание и даже реальное положение дел могут быть проинтерпретированы по меньшей мере двояко: как доступное наблюдению событие и как значение, подлежащее пониманию. Мы либо говорим о том, что имеет или не имеет места, либо говорим что-нибудь кому-нибудь другому, так что последний понимает то, что говорится. Констатировать то или иное положение дел можно не вступая в коммуникацию, условием которой является понимание. Теоретическое употребление языка предполагает отношение знаков и значений, коммуникативное — включает по меньшей мере еще два отношения: сообщая о положении дел, имеющемся в мире, говорящий выражает свое мнение и налаживает коммуникацию с другим. Герменевтика как наука или искусство понимания проделала достаточно сложную эволюцию, включающую прежде всего понимание ее методологического статуса. Сегодня, после отказа ее представителей от универсалистских амбиций 70-х годов, предпринимаются попытки уточнить ее цели и задачи в рамках общего «интерпретативного поворота» философии. Таким образом, возникает идея некого «метагерменевтического» проекта, нацеленного на понимание самого понимания.

Попытка определить, чтó такое понимание, неизменно наталкивается на препятствие. Как лбом в стену, мы упираемся в некоторые очевидности, которые сами себя удостоверяют, или в достоверности, которые хотя и общепризнаны, но не доказуемы. Парадоксально то, что в предельных случаях мы не понимаем, почему мы понимаем. В отличие от исторической, юридической, религиозной, искусствоведческой и тому подобных герменевтик, философская герменевтика обращает внимание на предпосылки понимания, образующие условия его возможности, совокуп-

ность которых обеспечивает то, что Гадамер называл предпониманием.

Поскольку в случае понимания не возникает проблем, то философскую герменевтику можно определить как науку о непонимании. Чаще всего с трудностями понимания сталкиваются в ситуации перевода с одного языка на другой. Гадамер считает фигуру толмача парадигмальной и генеалогию понимания выводит из перевода. Подобная ситуация истолкования является универсальной при работе с любыми текстами и сообщениями. Гуманистические послания древности не всегда понятны для нас и требуют не только их осовременивания, но и приобщения к истории нас самих. Этот аспект самоизменения в процессе понимания другого является настолько важным, что он был сформулирован поздним Гадамером в форме универсального постулата, названного им как «добрая воля к пониманию».

Включенность в герменевтику этики, способность диалога вовлекать другого и изменять себя на основе приобщения к раскрывающейся в разговоре сути дела — эти блестящие перспективы также нельзя воспринимать некритически. Деррида в дискуссии с Гадамером показал, что добрая воля к пониманию легко оборачивается «доброй волей к власти». Действительно, в интересах сохранения как собственной индивидуальности, так и своеобразия другого совсем не целесообразно добиваться слияния их горизонтов. Единый для всех универсальный горизонт — это большое несчастье. Конечно, мы пока страдаем от различий, ибо мир далек от гомогенности, но «прореживание» дискурса от идиом, осуществляемое отнюдь не герменевтически, а дисциплинарно-идеологически или в форме современных массмедиа, это настолько серьезная опасность для развития культуры, что она породила постмодернистскую реакцию, столь же одностороннюю в своей мультикультурности, как и монокультурализм. Непонимание в этическом, этническом, национальном, гендерном и иных аспектах кажется безусловно отрицательным. Если в случае познания или усвоения традиции непонимание является плодотворным, так как оно заставляет обратить внимание на скрытые предпосылки понимания и, в частности, на тенденцию понять новое на основе старого, прошлое на основе настоящего, то непонимание другого в жизненной плоскости кажется настоящим бедствием, ибо приводит к конфликтам.

Герменевтика имеет дело с различными отношениями между говорящими и слушающими, между языком и миром. Высказывания воспринимаются как выражение, во-первых, намерений

говорящего, во-вторых — межличностного отношения, в-третьих — объективного положения дел. Кроме того, она не может игнорировать и отношений данного высказывания к системе языка в целом. Когда говорящий высказывается в рамках социального контекста, он вступает в отношения не только с наличными положениями дел, но и с собственными намерениями и ожиданиями, а также с нормами и правилами мира социального взаимодействия. Тот, кто участвует в процессе коммуникации (выражая собственное намерение, передавая чужое мнение, давая обещание или отдавая приказ), всегда принимает перформативную установку, в которой высказывание функционирует не только как сообщение, но и как речевое действие. Она допускает чередование позиций третьего лица (объективирующая установка), второго лица (нормативная установка) и первого лица (экспрессивная установка).

Если сравнить объективирующую установку ученых с перформативной установкой говорящих в контексте социального взаимодействия, то отсюда вытекают три важных последствия герменевтического образа действий. Во-первых, интерпретатор отказывается от привилегированной позиции абсолютно знающего и вовлекается в обсуждение смысла и значения высказываний о положении дел. Во-вторых, в перформативной установке интерпретатор ищет влияние контекста и выясняет, совпадают ли предпосылки и допущения говорящих и слушающих. В-третьих, интерпретатор озабочен пониманием не только пропозиционального, но и более широкого знания, образующего смысл жизненного мира. Он является участником процесса социального взаимодействия и не конструирует, а принимает его нормы и предпосылки.

Возьмем процесс толкования некого передаваемого по традиции текста. Сначала интерпретатор будто бы понимает фразы, но затем убеждается, что это не так, ибо контекст интерпретации оказался неаутентичным. Так встает задача реконструкции тех предпосылок и оснований, исходя из которых текст может быть понят как по-своему рациональный. Ясно, что такого рода основания оцениваются с позиций того, что́ сам интерпретатор считает рациональным и моральным. Конечно, это не означает, что наши представления о рациональности являются окончательными. Напротив, в ходе сравнения с другими типами рациональности они подвергаются критической проверке. Интерпретатор, таким образом, должен брать на себя законодательные, исполнительные и одновременно критические функции. Интерпретаторы в силу во-

влеченности в социальное взаимодействие хотя и перестают быть нейтральными наблюдателями, однако по той же самой причине получают возможность изнутри обеспечить себе беспристрастную позицию.

Коммуникативное действие опирается на такие символические (языковые или неязыковые) акты, при помощи которых субъект может понимать и контролировать действия окружающих его людей. С одной стороны, коммуникативное действие направлено на сообщение, с другой — на переговоры: языковое сообщение достигает своей цели, если принимается другими членами языкового сообщества. При этом с точки зрения деятельностного подхода важно не столько содержание, сколько форма, благодаря которой осуществляется достижение консенсуса. Социологов понимание интересует настолько, насколько оно способствует кооперации действий. Оправдано ли исследование социальной деятельности в терминах понимания? Очевидно, что социальный процесс не сводится только к пониманию, в своих целях он явно управляется экономическими и политическими интересами. Компетентные решения принимаются предпринимателями на основе экономических норм. Право и законы рыночного обмена образуют институциональные рамки стратегических действий предпринимателей. Однако эти ориентированные на экономический успех действия связаны с необходимостью понимания, ибо социальное действие оказывается одновременно коммуникативным. Теория коммуникативного действия видит свою задачу в соединении экономического и нравственно-исторического действия путем организации общественной критической рефлексии по поводу стратегических решений. Если в герменевтике понимание задается онтологически, то в социологии оно должно опираться на консенсус совместно живущих людей.

Коммуникация предполагает признание друг друга и поэтому не требует никаких внешних авторитетов. Однако поперек пути теории коммуникативного действия стоит радикальный скептик, который не желает вступать в диалог, так как знает, что это будет первым шагом на пути его поражения. Против него выдвинут весьма убедительный аргумент, согласно которому радикальный скептик должен добровольно покинуть сообщество нормальных людей. Можно добавить, что если он не сделает это добровольно, то сообщество вправе применить по отношению к нему дисциплинарные меры. Поскольку философия — это прежде всего удивление, попытаемся разобраться в «естественности» понимания морали как системы интерсубъективных правил

поведения, обеспечивающих координацию членов моральной общности.

Признавая общие правила, автономные существа заботятся о собственном выживании и процветании. В чем же тогда состоит функция морали? Если она ограничивает поступки, направленные на достижение личного успеха, то очевидно, что такая запретительная мораль останется в основном на бумаге или, при попытке ее реализации, приведет к чему-то похожему на шариатское общество. Как известно, индивидуальная свобода выражается в праве иметь, высказывать и защищать собственные интересы. Если индивид нарушил своими действиями привычное течение жизни окружающих, а он это делает уже самим фактом появления на свет, то он может привести убедительные аргументы для доказательства того, что он не мог поступить иначе и этим снимает претензии окружающих. Они, таково главное убеждение представителей этики дискурса, должны получить убедительное обоснование. Что значит обоснованность моральных норм? Это понимается по-разному. Нонкогнитивисты считают, что в основе морали лежат чувства (эмотивизм) или выгода (эгоизм, утилитаризм, децисссионизм). Когнитивисты, наоборот, приписывают моральным нормам познавательный статус и понимают моральный акт не как чувство, а как суждение. Хабермас понимает мораль как специфическую языковую игру, которая выполняет функцию связи автономных индивидов на основе интерсубъективных правил и норм. Мораль служит снятию конфликтов на уровне действия и дискурса и, в отличие от насильственных форм признания, обладает убедительным когнитивным содержанием.

Для лучшего понимания как достоинств, так и недостатков «этики дискурса» ее следует сравнить с другими предложениями. Либеральный ироник Р. Рорти предпринял попытку спасти либеральный проект, отказавшись от эпистемологического обоснования, но дополнив его эстетическими практиками, которые обычно противопоставлялись практикам этическим. Прежде всего он переводит моральную проблему в плоскость языка, и в этом случае различные моральные позиции оказываются различными способами описания мира. Нравственность понимается не как система общих принципов и не как свод правил, а как родной язык. Именно в нем заложены все различия, которые мы относим во вне — к Богу или помещаем внутрь — в нашу добрую душу. «Мы можем сохранить термин „мораль“, прекратив считать ее голосом божественной половины внутри нас, а вместо этого считать ее нашим собственным голосом, как членов сообщества, которые

говорят на одном языке... Важность этого сдвига состоит в том, что уже невозможно спросить „Являемся ли мы нравственным обществом?“ Этот сдвиг соответствует обществу, рассматриваемому как группа эксцентричных людей, сотрудничающих ради взаимной защиты, а не как собрание родственных душ, объединенных общей целью».[9]

Различные моральные позиции равно недоказуемы и поэтому должны оцениваться критериями поэзии и литературы. Если наука и метафизика пытаются систематизировать жизнь, то искусство, напротив, раскрывает разрывы и даже пропасти бытия, оно стремится открыть новые формы существования и тем самым преодолеть старые различия. Это до конца никогда не удается, но при этом происходит смягчение противоречий. От этого в жизни становится меньше боли и страдания. Этический аспект эстетического раскрывается в том, что оно учит состраданию. Благодаря воображению один человек может поставить себя на место другого, и это способно удержать его от причинения страдания. Этическое, таким образом, находит свое выражение не в моральной проповеди, а в искусстве.

В споре с Хабермасом Рорти находит и точки соприкосновения. «Свободную от принуждения коммуникацию» он расценивает как «новую хорошую формулировку традиционного либерального положения, что есть только один способ избежать непрерывной жестокости внутри социальных институтов: максимальное улучшение качества преподавания, максимализация свободы печати, возможности образования, возможности осуществлять влияние на политику и тому подобное».[10] Под этим подпишутся все моральные философы. Вопрос только в том, как избежать злоупотреблений, которые наступают тотчас же, как только государство ослабляет свой контроль. Очевидно, что надеяться на сочувствие к боли других людей, читающих художественную литературу, было бы неосмотрительно.

По мнению Ж. Деррида, центральное понятие этики — справедливость. Однако она не является каким-то заданным, готовым эталоном, который прикладывается к тем или иным поступкам или событиям. Она не только идеал и императив, но и практика, протекающая в конкретных обстоятельствах и ведущая либо к эмансипации, либо к репрессивности. Прежде всего вопрос о справедливости нуждается в деконструкции, ибо он, как пра-

---

[9] *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. Екатеринбург, 1995. С. 90.
[10] Там же. С. 99.

вило, ставится в поле анонимных «естественных» допущений и различий субъективного и объективного. «Деконструировать» философию — это значит, по Деррида, продумать генеалогию ее концептов самым последовательным, самым вдумчивым образом и в то же время выявить то, что́ эта история могла скрывать или воспрещать.[11]

Действительно, сегодня мы видим, что конфликты не могут быть решены простой ссылкой на Нагорную проповедь. Допустим, возникает конфликт врача и больного. Разбирая его, этическая комиссия вынуждена учитывать, что врач получил образование в конкретном учебном заведении: он прописал больному лекарство, которое изготовлено фармацевтами, поместил больного в стационар и, если есть подозрение на инфекцию, — в изолятор. При этом он ущемляет свободу человека, однако врач должен не только облегчать страдания больного, но и защищать общество. Отсюда приходится принимать различные инстанции справедливости и ответственности.

Кажется естественным говорить, рассуждать (судить) о праве. Но это означает господство языка над судом. Все субъекты должны его понимать, чтобы судить на его основе. Отсюда предполагается консенсус жертв насилия и несправедливости. Этой жертвой и является человек как говорящее животное. Таким образом, разделение права и бесправия связано с антропологической проблематикой, например с разделением животного и человека. Субъектом права является человек (европеец), потому что он может в принципе быть объектом насилия. Когда возникает вопрос об охране животных, их права понимаются и защищаются по-другому. Деконструкция, таким образом, это приближение к границам, которые европейский человек (мужчина, женщина, ребенок) рассматривает как масштабы права и бесправия. Это приближение осуществляется под именем справедливости, которая сама выступает как нечто безмерное и неопределенное, но получает определенность как граница и масштаб, как такой ограничительный аппарат, который делает возможным культуру.

Деконструкция указывает на то, что ответственность относится к самому понятию ответственности, которое определяет оправдание наших собственных теоретических, практических, этических и политических решений. Эта ответственность не поддается определению посредством сети сложившихся понятий (собственность, правильность, воля, свобода, сознание, субъект,

---

[11] *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 14.

Я, личность и др.). Эталоном ответственности служит как раз критическое отношение к данным понятиям.

Таким образом, ответственность освобождается от абсолютных моральных норм и укореняется в мире реальных возможностей. Этот вывод многим покажется опасным, так как он ведет к моральному релятивизму и тем самым к безответственности. Будучи выражением умонастроений леворадикальной интеллигенции, он, однако, является поверхностным и поспешным. Моральный дискурс находится сегодня под подозрением, так как не существует убедительной теории обоснования абсолютных ценностей. К этому добавляется интенсивный рост разного рода прикладных и профессиональных этик. На самом деле превращение ценностей в объект критической рефлексии означает, что общество нашло иные формы достижения единства, и сегодня оно достигается не моралью, а массмедиа.

Имманентная герменевтика Хайдеггера

Ни у кого не вызывает возражений признание глубокой трансформации традиционной онтологии и гносеологии у Хайдеггера. Столь же убедительны его аргументы против универсализации антропологической, аксиологической, критико-идеологической и даже герменевтической установок в философии. Но столь же поразительно, что представители любых направлений легко интерпретируют Хайдеггера на свой манер. Не означает ли это, что его проект философии каким-то образом выходит за рамки традиционных философских оппозиций? Поэтому отыскать следы присутствия трансцендентальной установки — это сделать половину дела. Другая часть философской работы должна состоять в том, чтобы показать глубокую трансформацию этого понятия у Хайдеггера.

Деррида расценивал Хайдеггера как представителя онто-теологии. Он аргументировал свою оценку тем, что указывал следы метафизики присутствия в сочинениях Хайдеггера. Но совпадает ли хайдеггеровское Dasein с Prasenz Деррида? Так и с трансцендентализмом: совпадают ли понимания этой философской позиции у критиков и Хайдеггера? Конечно, в критику предшественников всегда вкрадываются современные понятия, ибо только так и можно найти противоречия. Но вряд ли корректно считать эти противоречия внутренними, характеризующими непоследовательность мыслителя.

Думается, что квалификация хайдеггеровской фундаментальной онтологии как трансцендентализма является по меньшей мере спорной. Некоторые авторы полагают, что место трансцендентального субъекта занимает априорно-онтологически истолкованное понятие заботы. Однако этот аргумент представляется поверхностным. На самом деле трансцендентализм и априоризм у Хайдеггера принципиально иные, чем у Канта. Многие критики грешат тем, что отождествляют их. В какой-то мере к этому дал повод сам Хайдеггер своей работой «Кант и проблемы метафизики». В ней он слишком сильно модернизировал Канта. Что касается трансцендентализма и априоризма Хайдеггера, то они являются характеристиками не сознания, а бытия, точнее, Dasein. Именно в его структуре заложены те структуры, которые определяют сознание. Отсюда вместо термина «трансцендентальная философия» Хайдеггер использует название «фундаментальная онтология».

У Хайдеггера изменилось определение не только познания, но и бытия: это не сущее и не предмет, а то, что «кажет» их. Бытие — это способ данности: не «что», а «как». Здесь произошло поразительное сращивание теории познания (феноменологии) с онтологией. Бытие предстает как бытие-понимание (Dasein). Категориальному освоению бытия Хайдеггер противопоставил «экзистенциальное». Вместо субъекта — Dasein, вместо мышления — страх, забота, бытие к смерти. Этим «состояниям» нельзя приписать модальностей рефлексии. Тем не менее, как философ, она вынуждена как-то рефлексировать по их поводу. Не получается ли, что мы не можем избавиться от метафизики, что философия умирает только вместе с нами? Кстати, поздний Хайдеггер уже не призывал к преодолению метафизики, а считал, что ее надо предоставить самой себе.

Возможно, для понимания происхождения термина «трансценденция» следует обратиться к богословию. В христианской теологии господствуют метафизические понятия и поиск истины происходит на основе конверсии бытия и ничто или как стремление преодолеть феноменальную смерть на основе жизни в истине. Бог Августина — это истина, а истина — это субстанция. Так происходит возвращение к греческой метафизике. Отдельный субъект, как нечто отпавшее от субстанции, может спастись лишь через возвращение к существенному и подлинному. Для обоснования возможности этого используется латинский термин «трансценденция», игравший центральную роль в культуре Европы. Именно на его основе доказывалась возможность перехода от ничто к бытию. Августин находит Бога в своей душе. Имеет место возвышение

субъекта к субстанции и нисхождение ее к субъекту. Человеческий дух постигает универсум благодаря исследованию своего внутреннего мира — души.

Все признают отличие трансцендентального субъекта от Dasein. То, что это не субъект-наблюдатель и не субъект-господин, вполне понятно. Но кто же он, этот «кто»? Хайдеггер предупреждал: это не «я сам». Бытие-в-мире означает открытость миру (животное вписано в окружающую среду, а человек — это просвет бытия). Dasein — не субстанция-субъект, а участник, свидетель, знак бытия. Ему присуща пассивность: он ждет знаков бытия и принимает их в себя, как кит принял Иону в свое чрево. Отсюда страх, боль, забота — это не активные действия, направленные на преобразование мира, а то, что проникает и захватывает нас целиком. Для обозначения этого Хайдеггер ввел искусственное слово Insein, которое еще не поддается адекватному переводу на другие языки. Что, собственно, значит это «в...», присутствующее в выражении «бытие-в-...»? Оно намекает на какую-то интимную близость человека и бытия или на замкнутость в своем собственном внутреннем мире?

Большинство исследователей интерпретируют позицию Хайдеггера на когнитивистский манер; они считают, что речь идет о понятности бытия в форме страха, заботы, расположения. Но годится ли аппарат трансцендентальной философии для понимания тех знаков бытия, на которые указал Хайдеггер? Хайдеггеровская онтология это прежде всего критика трансцендентализма. Правда, некоторые полагают, что хотя Хайдеггер отказался от трансцендентальной философии, тем не менее его мышление остается трансцендентальным. Во-первых, Хайдеггер дистанцировался от естественной и научной установки; во-вторых, он указывал на условия возможности такого рода познания. Конечно, фундаментальная онтология есть нечто совершенно новое по сравнению с известными формами трансцендентальной рефлексии, ибо ее основание — не знание, а само бытие.

Если Хайдеггер понял несостоятельность и опасность представления о том, что познание протекает внутри сферы сознания, т. е. преодолел позицию имманентности, то он должен был отказаться и от трансценденции. Бытие не где-то там далеко, оно ближе мне, чем я сам. Но Хайдеггер говорил, что самое далекое — это ближайшее. Означает ли это возвращение трансценденции? Невозможно приблизиться к ближайшему путем познания: оно дистанцируется от него, чтобы сделать его предметом рефлексии. Отстранение от ближайшего, его трансцендирование — это не ошибка, а род того, что Маркс называл отчуждением. Условием

познания ближайшего является деструкция субъектно-объектной установки, на основе которой построен язык, и создание такого языка, который способен описать отношения интимной близости. Хайдеггер — философ интимной близости, а не трансцендентальной далекости.

Хайдеггер писал: «„Бытие" — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким».[12] Эти темные, не имеющие аналога в мировой философской литературе слова вряд ли подлежат адекватному пониманию. Хайдеггер ведет речь о пространстве не в геометрическом, физическом и даже не в философском смысле. Для характеристики места Хайдеггер пользуется метафорой области, определяя ее как собирание вещей в их взаимопринадлежности. Он «редуцирует» пространство к простору, месту, области. Отсюда возникают странности, которые обнаруживают условность физико-технического пространства. Не место располагается в пространстве, а, наоборот, пространство само развертывается в игре мест определенной области. Кроме онтологической возможна и антропологическая интерпретация этих слов. Определение пространства как открытости, экстаза, пребывания вблизи бытия дается в понятиях «дом», «родина», «ближайшее», «жительствование», которые являются знаками человеческой экзистенции.

Именно эти метафоры дома и жилища позволяют использовать онтологическую концепцию Хайдеггера в антропологии для решения вопроса о том, каким образом дочеловеческое живое существо осело между постобезьяной и дочеловеком. Используя хайдеггеровские метафоры, можно ответить, что это произошло благодаря открытию места формирования человека. Из-за своей антиантропологической позиции Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинного смысла заботы, которая по своей сути является заботой о месте, доме своего обитания. Чтобы обеспечить свое существование, человек вынужден заботиться не только о себе, но и о своем панцире — культуре, технике, этосе своей группы. Мы должны были становиться озабоченными животными, т. е. беречь, копить и откладывать на будущее, чтобы гарантировать свою природную недостаточность. Человек начинает жить в нескольких измерениях и преодолевает врожденную беззаботность животного.

---

[12] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 202.

Философская герменевтика Гадамера

Хайдеггеровское углубление категории понимания до экзистенциала, т. е. до основополагающего определения бытия, оказалось толчком, который побудил Гадамера к критическому преодолению вопроса о методе гуманитарных наук. Понятие герменевтического круга по большому счету указывает на структуру бытия-в-мире, которое Хайдеггер заложил в основу своей фундаментальной онтологии. Основной вопрос философской герменевтики следующий: что значит понимание и как оно достигается на фундаментальном уровне? Ответ Гадамера на этот вопрос состоит в том, что понимание есть «род круга» — повторяющаяся структура, где всякая новая интерпретация ссылается на предшествующее понимание и возвращается к нему. «Как возможно понимание — это такая проблема, которая предшествует всем осознанным отношениям субъективности и методологическим отношениям понимающих наук, со своими нормами и правилами», — писал он в предисловии ко второму изданию главной книги «Истина и метод» в 1975 году.[13]

Гадамер сожалеет, что Хайдеггер перестал обращаться к понятию герменевтики, поскольку увидел, что таким образом не удается пробить боевые порядки трансцендентальной рефлексии. Это побудило его искать собственный путь, на котором хайдеггеровский разговор о бытии, не сводимом к бытию сущего, можно было бы сделать достаточно убедительным. Это заставило его вернуться к истории классической герменевтики и внести в критику последней новые мотивы. Ничто не гарантирует мышлению беспроигрышного достижения окончательного результата, если только тот, кто мыслит, не доверяет языку, а значит, не допускает диалога с другими мыслящими и с мыслящими по-другому. Это означало одновременно и герменевтическую реконструкцию спекулятивной диалектики немецкого идеализма, и искусство живого диалога, в котором осуществлялось движение платоновской мысли. По этим же причинам Гадамер в поиске структур понимания обратился в первую очередь не к опыту, который прорабатывается в науке, а к опыту искусства и истории. Произведение искусства говорит нам нечто таким образом, что сказанное им никогда не удастся исчерпать в понятии. То же самое относится и к опыту истории, отличительная особенность которого состоит в том, что мы находимся внутри происходящего, не зная,

---

[13] *Gadamer H. G.* Gesammelte Werke. Bd 2. Tubingen, 1990. S. 17—18.

что с нами случается, и лишь оглядываясь назад, понимаем, что случилось.

Диалогический характер языка преодолевает укорененность в субъективности субъекта, а также и интенции говорящего исключительно к смыслу понятий. То, что выходит наружу в разговоре, есть не просто чистая фиксация смысла, а постоянно трансформирующаяся попытка или, лучше сказать, постоянно повторяющееся искушение ввязаться во что-нибудь и связаться с кем-нибудь. Говорение в очень незначительной степени представляет собой простое классифицирование и предъявление наших суждений; оно, напротив, вводит эти суждения в игру — подвергает их сомнению, как и реплики, возражения другого.

То, что становится диалогическим опытом, не ограничивается сферой аргументов и контраргументов, в которой могли бы завершиться обмен и примирение смыслов любого спора. Гадамер хотел дистанцировать свою философскую герменевтику от методологических концепций гуманитарных наук. Он дискутирует не о каком-нибудь научном методе, а о продвижении (hodos) на такой уровень, который является, по его мнению, основополагающим для любых, в том числе и научных рассуждений.[14] Гадамер писал: «Понимание можно мыслить не так, как действия субъективности, а как возвращение к традиции, в котором прошлое и настоящее постоянно содействуют друг другу. Это то, что должно проявиться в герменевтической теории, в которой слишком долго господствовала идея метода».[15]

Понимание герменевтики не как интерпретации, а как жизненно-практического участия в истории Гадамер воспринимает от Хайдеггера. Вместе с тем он пытается связать экзистенциальные акты с языком и в этом близок с авторами современных теорий речевого действия. Ссылаясь на старое понимание языка как «эргона» и «энергейи», Гадамер доказывает превосходство герменевтики над семантикой. Семантика, в которой язык определяется как знаковая система, сводит установление значения к соответствию высказывания объективному положению дел. Но тем самым она

---

[14] Название книги «Истина и метод» поддерживает мнение, что герменевтика — это методология. Гадамер, вероятно, снял бы недоразумение, если бы сохранил первоначальное название — «Основы философской герменевтики». Неудивительно, что для многих истолкователей Гадамера оставалось неясным, в каком смысле он говорит собственно о методе. См.: *Ricoeur P.* Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge, 1981. P. 43—62.

[15] *Гадамер Х. Г* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 345.

предполагает доязыковую данность действительности, с которой может сравниваться речь. Но как можно выйти за пределы языка? Даже если существуют недискурсивные практики, то они не доступны для познания. Так возникает проблема связи языка с реальностью, мыслью, бессознательным. Герменевтический проект Гадамера включал эту проблему и разрешал ее на основе единства исторического предания, жизненно-практического опыта, нравственного признания и текста. С одной стороны, указываются границы познания, а с другой — расширяются возможности понимания как особой формы постижения мира.

Слово не сводится к знаку, термину или понятию, а, в силу связи с историческим опытом, становится частью нашей памяти. Оно является не только носителем значения, но и формой передачи опыта. Именно благодаря относительной нерефлексивности языка говорящий заинтересован и захвачен предметом разговора. Отождествление означающего и означаемого создает угрозу редукции к архаике или патологии, не различающим иллюзии и реальности. Но, как показывает Гадамер, рефлексия вовсе не освобождает человека от иллюзий. Она может стать помехой для исторического понимания, ибо акт рефлексии есть не что иное, как освоение и присвоение чужого в форме понятия. Делая прошлое, далекое, чужое понятным, рефлексия видит в нем свое и, как правило, ошибается, осовременивает прошлое, рационализирует нерациональное. Как это происходит, можно наблюдать на примере этнографов, интерпретирующих магико-символические действия как некие первобытные, несовершенные познавательные акты. Точно так же мы относимся к многим внеинтеллектуальным феноменам нашей собственной культуры. Однако перевод многообразия духовных актов любви, веры, надежды, мотивов нравственных деяний в плоскость морального просвещения и поучения приводит к тому, что сегодня люди знают определения добра и зла, любви и ненависти, но не способны на поступок. Раскрытие связи речевого и неречевого действия, а точнее, их единства в языке и было одной из задач философской герменевтики Гадамера. Понимание характеризуется онтологической открытостью. Вопрошание и диалог ведутся с целью приобщения к сути дела. Их фундаментальное значение раскрывается в том, что в ходе разговора возникает общее проблемное поле, универсальный горизонт понимания или сам логос, который не принадлежит никому.

Эта задача решалась путем углубления общепринятых представлений о языке. Оно осуществлялось, в частности, на основе истолкования разговора как некоего рода опыта. Опыт дает не-

что такое, что нельзя получить чисто теоретически, и поэтому, стремясь теоретизировать опыт, наука искажает его. Это обстоятельство отмечалось и в методологии науки, которая пыталась раскрыть роль практических навыков и личностного знания и умения. Действительно, распад традиционных форм жизни привел к тому, что дома, в семье, дети уже не получают практических умений и всему должны быть научены в школе. Постановка же такого рода образования предполагает реконструкцию сложного строения неявного знания, и в этом значительную помощь может оказать герменевтика.

Для Гадамера важными являются идеи Аристотеля и Платона об опыте и знании. Также его интересует феноменология духа Гегеля, ибо там опыт связан как с сомнением и поворотами сознания, так и с практическим отношением к миру. Гадамер исходит из того, что опыт всегда есть динамический и рефлексивный процесс, который воздействует на самого себя и на мир. Но он не хочет строить вслед за Гегелем спекулятивную теорию, чтобы конструировать опыт сознания. Он хочет остаться в рамках структур Dasein и присущими ему всегда конечными формами знания. В опыте важна открытость иному. Человек с богатым жизненным опытом лучше приспособлен к восприятию новых фактов. Опыт нельзя полностью контролировать, так как имеются случайности в нашей конечной жизни. Подлинный опыт, по Гадамеру, есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время, что все так или иначе возвращается, оказывается простой видимостью.

Вслед за Аристотелем Гадамер понимает фронезис как модель для практического мышления, которая отличается от теоретической эпистемы. В противоположность техническому и особенно теоретическому практическое знание существенно связано с идентичностью знающего. Практическое знание затрагивает также этические вопросы индивидуальной и коллективной жизни. Согласно Гадамеру, здесь не может иметь места нейтральное отношение целей и средств. Знание в практической сфере приравнивается к пониманию: так как каждая ситуация и случай здесь единственны в своем роде, можно только дать общие правила для ориентации. Фронезис — такое суждение, которое нельзя суммировать в правило, отождествлять с рефлективными суждениями в кантовских понятиях. По сути дела, в герменевтике Гадамера речь идет об упражнении в искусстве фронезиса, которое харак-

теризуется повторяющейся и варьирующейся вместе с объектами и ситуациями структурой. Герменевтика не является ни техникой, ни теорией, она — практика понимания, где применяют, используют и формируют способности к суждению, этические намерения и любознательность.

Вместе с Хайдеггером Гадамер исходит из того, что в истории никогда нельзя идти назад. Любое свободное самоотношение к собственному бытию не выходит за рамки фактичности этого бытия, — данный факт есть соль герменевтики фактичности. Существованию непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает его проекты. Гадамер не удовлетворен попыткой Дильтея конструировать связь между проявлениями жизни и их пониманием, чтобы отличать мир истории от каузального порядка природы. Хорошо осознавая радикальную условность нашего исторического понимания, Дильтей тем не менее не отказался от методического требования объективности. Гадамер видит в этом проблематичное наследие мышления эпохи Просвещения и спекулятивной философии. Для Дильтея осознание конечности не означало ни историчности сознания, ни его ограниченности. Скорее, оно свидетельствовало о способности жизни преодолевать своей энергией и деятельностью все преграды. Преодоление двусмысленности исторического мышления предполагает признание того факта, что мы не имеем возможности радикально дистанцироваться от нее. В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Для Гадамера многие формулировки идеалов Просвещения, вроде автономии рациональной рефлексии, сами являются фальшивыми предрассудками.

Гадамер проясняет некоторые вопросы, связанные с трудностями освоения традиции, когда он пишет об историческом опыте и действенно-историческом сознании. Прежде всего он спрашивает: что означает необходимость соотношения с традицией? И отвечает, что без нее нельзя правильно осмыслить герменевтический круг или диалектику части к целому, на которую опиралась ранняя герменевтика. Гадамер описывает круг понимания как историческую диалектику положений и пред-положений. Он является не методологическим, а онтологическим кругом между жизненной традицией и ее интерпретациями. В исполнении судьбы и повторении предания Гадамер делает ударение больше на сближении, чем дистанцировании, больше на доверии, чем сомнении, больше на непрерывности, чем прерывности.

В противовес тем, кто считает условием постижения истории наличие какого-то подобия «машины времени», Гадамер полагает,

что временна́я дистанция скорее предпосылка, чем препятствие для корректного исторического понимания. Временна́я дистанция исключает самый близкий и вредный предрассудок и фактически делает более легким понимание прошлого события. Во всяком случае, не следует разрушать эту дистанцию методами исторического исследования. Историк не должен обманывать себя и других, что можно узнать, как все было в прошлом «на самом деле», и признать историчность собственного понимания. Но не является ли это неким «мягким» признанием несостоятельности истории как науки? Ответ на этот вопрос дает теория «исторически-действенного сознания», согласно которой истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого, — отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что иногда называют «историей воздействий».

Чтобы определить точнее, как историческое действует в нашем историческом сознании, Гадамер развивает понятие «слияние горизонтов». Не существует изолированных горизонтов, они всегда сплавлены с нашим настоящим. Но речь идет об исполнении понимания этого слияния, о бодрствовании исторически действующего понимания. Гадамер называет это проблемой применения, которая задана всякому пониманию.

Герменевтика и деконструкция

После выхода книги Гадамера развернулись широкие дискуссии, в ходе которых философская герменевтика квалифицировалась как консервативная попытка возрождения исторических традиций и даже предрассудков. Сомнение вызывали надежды на возможность открытого диалога и непринужденного разговора. Ведь они возможны в «открытом обществе», и не случайно диалог впервые сложился на почве полисной демократии в Греции. Чем гарантирована вера Гадамера в то, что единство говорящих и слушающих субъектов достигается приобщением к сути дела, а не насильственным путем? Ситуация расценивалась неоднозначно. Ссылка на убеждения и верования, складывающиеся в ходе исторического бытия людей, считается некритическим оправданием застарелых норм и обычаев. В частности, критические рационалисты считали, что такие убеждения должны быть подвергнуты ана-

лизу и оценке со стороны научной общественности. Они полагали, что политические, экономические и прочие решения должны приниматься с учетом технических возможностей. Однако такая критика сама не свободна от возражений: предпосылками «рациональных решений» оказываются интересы принимающих их людей.

Скепсис по отношению к нереальной переоценке разума по сравнению с эмоциональными мотивами человеческой души, который высказал Гадамер, сегодня, спустя почти 30 лет, кажется вполне оправданным. Конечно, в позиции Гадамера скрывалась некоторая противоречивость и непоследовательность. Указывая на наивный объективизм естественнонаучной установки, он раскрыл целую систему предпосылок, складывающихся на почве исторического опыта и не контролируемых научными методами и критериями. Тем самым он претендовал на рефлексивность и критический анализ в большей мере, чем аналитическая философия или критика идеологии. Однако раскрытый им жизненный мир и действующие в нем традиции были объявлены некими естественно-историческими образованиями, сложившимися в ходе выживания людей и поэтому не подлежащими рациональной критике. Тем самым Гадамер дал повод для упреков в консерватизме и догматизме.

Для обоснования универсальности своего проекта Гадамер постулировал в докладе «Текст и интерпретация» наличие у людей доброй воли к пониманию.[16] В письменном тексте в основном принимаются во внимание те же основополагающие условия, что и в устном разговоре. Оба случая предполагают добрую волю понять друг друга. Так что везде, где ищут взаимопонимания, существует добрая воля. Вопрос может быть лишь в том, насколько ситуация и ее импликации уже даны, если не предполагается никакого определенного адресата либо круга адресатов или предполагается, что текст должен понять безымянный читатель либо, что то же самое, не подразумеваемый текстом адресат, чужой. Написание письма выступает как иная форма попытки разговора, и как в непосредственном языковом контакте или во всех разыгрываемых практических жизненных ситуациях только препятствие в понимании мотивирует интерес к буквальному смыслу сказанного.

Во всяком случае, пишущий пытается, как и участвующий в разговоре, сообщить то, что он подразумевает, и это включает предварительный взгляд на Другого, с которым он делит свои

---

[16] См.: *Гадамер Х.-Г* Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999.

предположения и на чье понимание он рассчитывает. Другой принимает сказанное, как это подразумевается, т. е. он понимает благодаря тому, что завершает сказанное и конкретизирует его и при этом ничего не воспринимает в его абстрактном смысловом содержании буквально. Это также служит объяснением, почему в письмах, даже если они направлены партнеру, которому очень доверяют, тем не менее некоторые вещи высказывают не так, как в непосредственной беседе. Многое из того, что выпадает при письме, передается только в непосредственности разговора, только в нем имеется возможность, опираясь на возражения собеседника, прояснить или защитить то, что имелось в виду. Это хорошо известно по сократическим диалогам и платоновской критике письменности. Логос представляется выведенным из ситуации понимания в письменности в целом, ей недостает само собой разумеющейся корректировки живого разговора. Отсюда вытекает существенное следствие, центральное для герменевтической теории. Если в качестве пишущего некто знает о проблематике того, что подвергается письменной фиксации, то он отвлекается от того, кто стремится достичь осмысленного понимания. Если в живом разговоре, в котором понимания стремятся достигнуть с помощью аргументов и контраргументов, ищут слова и сопровождают их интонацией и жестикуляцией, от которой ожидают, что она будет воспринята Другим, то при письме, которое не может иметь никакого подобного стремления сообщить, поскольку оно фиксировано, только читателем раскрываются горизонты истолкования и понимания. Таким образом, письмо тоже есть нечто большее, чем чистое фиксирование сказанного. Правда, письменная фиксация отсылает обратно к первоначально сказанному, но она должна бросать взгляд и вперед, так как все сказанное уже нацелено на понимание и содержит одновременно свое иное.

«Добрая воля к пониманию» стала объектом критики со стороны Деррида. Приветствуя второе по счету появление Гадамера на парижской сцене, он намекнул на то, что впервые Гадамер прибыл в Париж в 40-м году вместе с армией и в качестве пропагандиста читал лекции о преимуществах немецкой культуры. Несомненно, это напоминание сделало восприятие критических замечаний для Гадамера весьма болезненным. Да и для нас они звучат достаточно необычно: не окажется ли предложенная добрая воля к пониманию новой формой оккупации теперь уже текстом и его смысловой интерпретацией? Собственно, первый вопрос так и звучал: не является ли «добрая воля к пониманию» тем, что Хайдеггер называл бытием сущего — волящей субъективностью?

Другие два вопроса касались проблемы о необходимости дополнения герменевтики психоанализом и критикой идеологии, поднятой Хабермасом и Апелем сразу после выхода книги Гадамера «Истина и метод». В своем выступлении Гадамер отнесся к этому достаточно осторожно, хотя и не исключил вовсе такую возможность. Деррида заострил вопрос, спросив: не приведет ли такое «дополнение» к радикально новой конструкции и не станет ли она тогда ближе к Ницше, а не к Хайдеггеру? Наконец, вполне ли достаточно описывает герменевтика тот специфический разрыв в понимании и доступ к кругу понимания, который имеет место в случаях невроза и идеологического противостояния? Я бы усилил вопрос: не раскрывают ли такие разрывы и формы их преодоления средствами психиатрии, полиции, общественного воздействия и тому подобными формами признания не какие-то аномалии, а саму суть дела, в том числе условия самого герменевтического признания?

Признание Другого у Гадамера оказывается прежде всего нравственным, и оно ведет к онтологическому признанию своеобразия участников диалога, которые, сохраняя свою уникальность, объединяются не принуждением и даже не консенсусом, а самой сутью дела, в которой заинтересованы участники разговора. На самом деле существуют до конца не выявленные предпосылки герменевтического понимания на основе нормального диалога и сообщества, в которое включаются далеко не все и «нормальность» которого также задается не герменевтическим, а в истоках своих репрессивным опытом признания. Отвечая на эти вопросы, Гадамер выразил свое недоумение: веря в наличие доброй воли, он утверждал, что поставленные вопросы не рассчитаны на его понимание и поэтому являются некорректными.

Поздний Хайдеггер, чтобы уйти от языка метафизики, развивал свой собственный, наполовину поэтический, язык, выглядевший от опуса к опусу каждый раз иначе, так что он оказывался перед лицом необходимости постоянного перевода своего собственного языка. Удалось бы ему найти язык для такого перевода или нет, не столь важно, но задача была поставлена, и это задача «понимания». Гадамер осознает, в полную противоположность с французскими «продолжателями», что его попытки «перевода» Хайдеггера указывают на собственные пределы и в особенности показывают, насколько сильно он сам укоренен в романтической традиции наук о духе и их гуманитарном наследии. Дать представление о радикальности Хайдеггера мог бы, пожалуй, тот факт, что критика феноменологического неокантианства гуссерлевского тол-

ка привела его в конце концов фактически к объявлению Ницше завершением, финишной чертой того, что он называл историей забвения бытия. Но Гадамера не устраивает и французская интерпретация Ницше, так как она придает значение наиболее экспериментальному, пробному в мышлении Ницше. Только так им удается считать, что опыт бытия, который Хайдеггер стремился открыть по ту сторону метафизики, уступает в радикализме экстремизму Ницше.

На самом деле в образе Ницше, созданном Хайдеггером, проявляется глубокая двусмысленность, неоднозначность, поскольку Хайдеггер следовал за ним до последней черты и как раз там увидел всю бессодержательность метафизики в действии, поскольку и в ценности и в отказе признать ценностью любую ценность само бытие фактически становится ценностным понятием на службе у «воли к власти». В попытке продумать бытие Хайдеггер идет дальше подобного упразднения метафизики в ценностном мышлении, или, лучше сказать, он возвращается назад по ту сторону всякой метафизики, не удовлетворившись экстремизмом ее самоупразднения, как Ницше. По Хайдеггеру, только в опыте бытия к смерти мы обретаем индивидуальность. Для верного романтическим идеалам Гадамера этот опыт казался слишком брутальным. Он писал об опыте понимания, объединяющего людей в диалоге, где нравственное признание достигается приобщением к сути дела.

Деррида назвал свой метод деконструкцией, которая нацелена на выявление разнообразных следов «допредикативного» и «дофеноменального», а также остатков старых дискурсов, даже тех, которые подвергались критике и объявлялись «снятыми». Так, Деррида говорит о намерении «распознать в хайдеггеровском тексте признаки принадлежности к метафизике и к тому, что он называет онто-теология».[17] Это связано с тем, что все мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафизики в самый момент ее деконструкции. Деррида говорит о своем стремлении прочитывать философемы как своеобразные симптомы чего-то такого, что не могло присутствовать в истории философии и что нигде не присутствует. Но речь идет при этом не столько о тайне отсутствующего, сколько о постановке под вопрос самого понятия присутствия как смысла бытия у Хайдеггера. Следы или симптомы его Деррида находит от Платона к Руссо, к Соссюру, к Гуссерлю и Хайдеггеру.

---

[17] *Деррида Ж.* Позиции. Киев, 1996. С. 20.

Преимущество деконструкции Деррида видит в том, чтобы дойти до края мысли об истине бытия, «открыться такому разнесению, которое еще не определялось бы на языке Запада как разница между бытием и сущим».[18] Герменевтика направлена на единство, достигаемое на основе значительного разговора о сути дела. Деконструкция — знаковый процесс, в котором нет единства, нет метафизики, до значений предписывающей их определенный порядок. Она реализуется в форме археологии следа, дополнения, стиля, рассеяния, различения. Например, дополнение постепенно поглощает понятие и таким образом освобождает от террора метафизического логоцентризма. Герменевтика, наоборот, стремится избавиться от дополнений как отклонений от сути дела и ищет суть дела как ядро значения. Дополнения и отступления — это болтовня. Поэтому герменевтика непримирима с деконструкцией, которая в действительности ограничивает ее универсалистские притязания, на которые уже покушались критика идеологии (Хабермас) и психоанализ (Лакан). Для деконструкции важна не однозначность, а многозначность, неопределенность, размытость. Дополнение — это коннотации к основному значению, применяемому в меняющихся условиях. Вместе с тем деконструкция у Деррида не лишена и претензий на постижение непостижимого. Когда он утверждает, что аналитика «Бытия и времени» организована оппозицией «собственное—несобственное», «сокрытое—несокрытое», то сам притязает на постижение изначального до различения бытия и сущего.

Деррида критикует преобразование написанного в голос, а Гадамер говорит о преобразовании его в разговор. Понимание — это понимание Другого. Оно возможно, если написанное понимается. Здесь нет тождества автора и читателя, разговор — это способность встать на место Другого, а не присвоение. Здесь речь идет не о том, чтобы слышать только собственный голос, чем грешит логоцентризм. Эта ошибка Деррида мешает ему понять герменевтику. Гадамер, несомненно, прав в своих замечаниях. Удивительно, что Деррида, сравнивающий опыт трансцендентального сознания Гуссерля и бессознательное Фрейда и заметивший, что они совпадают в том, что опираются на метафизику вытеснения и замещения, тем не менее сам по отношению к себе не сумел применить этот опыт, и, таким образом, упрек в следовании «метафизике» применим к нему настолько же, насколько и к Хайдеггеру.

---

[18] Там же.

Фонология и грамматология

Факты свидетельствуют о том, что в современной культуре основным органом гуманизации становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение. Однако это положение дел должно быть описано на языке теории. Поэтому необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволяют переописать такое важное событие современности, каким является переход к аудиовизуальным технологиям.

Если для Августина источником метафизического зла был глаз, то для Деррида — это ухо. В звуке он выделял прежде всего моралистический тон. Именно благодаря уху мышление становится жертвой сирен. Не глаз, а ухо дает высшее наслаждение, которое сравнимо по силе разве что с наслаждением сексуальным. Только письмо руки вызволяет мысль из плена пения сирен. Деррида хотел, чтобы Одиссей заткнул уши. Если Кафка предположил, что сирены вообще ничего не пели, то Деррида полагал, что Одиссей — этот хитрый гегелевский дух — предусмотрительно заткнул уши.[19] Для семиотики интересно, почему Деррида протестовал против актуальной медиальной революции, против потери письма, против чудовищного шума, производимого новыми аудиовизуальными медиумами. Как Платон в «Федре» видел угрозу культуре со стороны письма, точно так же Деррида видит причину ее падения в фонографе и телефоне. Пес-фонограф превращает наше ухо в Hi-Fi-приемник.

Чтобы продемонстрировать империализм голоса, Деррида обратился к лекции Ницше об академической свободе. Академическая свобода освобождает от мыслей и подчиняет лингвистической муштре. Так вырисовывается беспощадное принуждение государства. Именно оно главный противник Ницшевых лекций. Автономия университетов есть не что иное, как ловушка государства, подчиняющего себе через строгий контроль и принуждение. Ницше писал о том, что ухо является органом университета. Его аудитории, аулы, сами напоминают большое ухо. «Студент слушает, — писал Ницше, — когда он говорит, когда он смотрит, когда он в компании, когда он занимается искусствами, короче, когда он живет, он самостоятелен, то есть независим от образовательного учреждения. Очень часто студент пишет в то же время, что и слушает. Это те моменты, когда он подвешен на пуповине

[19] Согласно Гомеру, Одиссей заткнул уши не себе, а своим товарищам, и велел привязать себя к мачте.

университета... Говорящий рот, очень много ушей и половина пишущих рук — вот внешний академический аппарат, вот приведенная в действие культурная машина университета».[20] Ницше поясняет реализацию «академической свободы»: профессор может говорить почти все, что хочет, студент также может слушать, записывать и думать или заткнуть уши и предаться собственным грезам. Все свободны. Но поодаль с суровой миной надзирателя стоит государство. Деррида делает вывод: «Отныне можно читать эти Лекции как современную критику государственных культурных аппаратов и того фундаментального государственного аппарата, каким еще вчера в индустриальном обществе являлся школьный аппарат».[21]

Уши — важнейший орган воспитания. Голос государства посредством сладкоречивого профессора притворяется голосом матери, который звал нас наружу, когда мы еще уютно покоились в ее лоне. Деррида весьма выразительно пишет: «Полностью обратившись в слух для этого пса от фонографа, вы превращаетесь в hi-fi-приемник, а ухо ваше, которое одновременно и ухо другого, начинает занимать в вашем теле непропорциональное место „калеки навыворот“».[22] Предоставив свободу студентам, профессора перестали нести груз ответственности учителя-наставника. Однако образование от этого не стало свободным, и Деррида, вслед за Ницше, отметил нарастание тирании государства, которое превратилось в машину по «промыванию мозгов». Однако далее их пути разошлись. Современный философ видит выход в дальнейшей либерализации и отделении университетов от государства. Ницше заботит вопрос о человеке, и он предлагает возрождать институт наставничества.

Акцентирование метафоры речи и уха продиктованы симпатией Деррида к письму. Стоит спросить и о том, почему он — виртуоз не только письма, но и чтения — осуждает голос? Логика такова: голос, обладающий магнетопатической силой, подобен пению сирен. Тот, кто его слышит, очарован чудесной мелодией, а не истиной. Среди тысячи звуков особо воздействуют те, которые мы слышали в детстве, когда нам пели сначала колыбельную, а потом героическую песню. Опасность состоит в том, что профессор способен имитировать голос матери, и таким образом он обретает абсолютную власть над человеком.

---

[20] *Ницше Ф.* О будущем наших образовательных учреждений. Философская проза. Стихотворения. Минск, 2000. С. 147.

[21] *Деррида Ж.* Слухобиографии. СПб., 2002. С. 91.

[22] Там же. С. 93.

Что за орган наше ухо? Чем мы слышим, когда звучат слова? «Не идет ли речь о том же ухе, — спрашивает Деррида, — том самом, что вы навостряете на меня или я, говоря, навостряю сам, ухе уже заимствованном? Или же мы слышим, слышим самих себя уже другим ухом?»[23] Я думаю, что Деррида не до конца разобрался с магнетопатией голоса. Ухо столь же избирательно, как и разум. Говоря о преимуществе письма, Деррида видит его в том, что оно подлежит деконструкции. Текст можно читать и перечитывать и при этом по-разному интерпретировать. Но и ухо — аппарат не только рецепции, но и селекции. К сожалению, голос матери можно имитировать. Это могут делать профессора, примадонны и вожди. Но в случае удачной имитации они уже становятся «фонографами» не столько государства, сколько родины или отечества.

Самое удивительное состоит в том, что и в эпоху письма и даже книгопечатания, когда активно разрабатывались грамматика, логика, лингвистика, теория аргументации, приоритет устного слова не подвергался сомнению. Антифоническая полемика Деррида снова поднимает спор лингвистов, в ходе которого сложилось убеждение, что объектом науки о языке является звучащий язык, продуцируемый голосом. Однако, полагал Деррида, выражение «грамматика» указывает на то, что так было не всегда. Очевидно, что приоритет фонологии вызван революцией в медиумах. Понимание языка как фонетического события сложилось после открытия в 1878 году фонографа. Фонизм — новая лингвистика, графизм — традиционная, построенная как наука о написанных текстах, плавно перешедшая в литературоведение. Старая наука о языке — это грамматическая техника, новая — лингвистика как техно-логика речи, высказывания (lingua, glossa от голоса).

Против присутствия смысла в голосе решительно возразил Деррида. Когда мы слушаем талантливого оратора, у нас создается иллюзия сопричастия с истиной. При этом спустя некоторое время мы с трудом вспоминаем, о чем говорил докладчик. Другое дело написанный текст, который может перечитываться, комментироваться, дополняться и перечитываться. При этом он даже не нуждается в одухотворении. В самой противоположности голоса и письма присутствует след различия иудейской и христианской религий. Дух и голос связаны самым непосредственным образом, и еще Платон на этом основании доверял голосу, а не письму, которое считал не только вторичным, но и опасным.

[23] Там же.

Согласно христианской гипотезе творения, Бог инспирировал свой дух слепленному из глины Адаму. Напротив, в легенде о Големе и в каббалистической традиции жизнь задается не инспирацией, а надписью. Деррида предпринял деконструкцию знака путем дезавуирования введенной Соссюром противоположности означаемого и означающего, в которой он видит следы христианского мифа об инспирации. Вслед за Фрейдом он считает их подвижными.

Означающее вступает в игру означения благодаря своей способности к повторению, воспроизводимости. Благодаря повторению знак разрушает представление о сингулярности присутствия: невозможно совместить сингулярность присутствия и необходимость повторения. В результате воспроизводящая и репрезентирующая функции знака оказываются под вопросом: не будучи представлением, знак отрицает присутствие. Он представляет лишь самого себя и отсылает не к значению и не к самой вещи, а к самому себе. Он не имеет ни тени, ни двойника. Деррида даже считает, что следует отказаться от самого понятия знака, так как оно отсылает к означаемому, отличному от означающего. Знак, по Деррида, не нечто вторичное, производное от объекта, а, напротив, первичное, это сам объект, а не его репрезентация. Первично «различание», а не объект. Парадокс понятия знака заключается в том, что он обретает свое значение благодаря объекту, который представляется отсутствием знака: знак — это материальный предмет, функция которого быть заместителем другого предмета. Если речь идет о звуке, то он исследуется акустикой, а если об образе, то он изучается оптикой. В знаковой же функции они неуловимы и между ними и «значениями» существует разрыв. Чувственное переживание — это не знак, а след. В этом Деррида следует Фрейду: переживание вовсе не является формой данности объекта. Оно представляет собой не означивание, а смещение. При шизофрении переживания и словесные представления отрываются от объектов и привязываются к телу. Речь движется по пути свободных ассоциаций. Фрейд называл это «первичными процессами» сгущения и смещения.

Если бинаризм тесно связан с принципом реальности, постулированием субъекта, который рассматривает мир как «картину», то принцип удовольствия вводит оппозицию Я/Другой. При этом принцип реальности работает как откладывание, отсрочивание принципа удовольствия. Отсюда главным приемом деконструкции бинарности становится «различание», которое оказывается откладыванием на потом, выжиданием, переворачиванием — чем-то

одновременно пространственным и временны́м. Таким образом, деконструкция опирается на понятия, которые не поддаются разделению на противоположности, т. е. не попадают в «логический квадрат». Суть таких понятий состоит в том, что они включают порядки как различия, так и соединения. Грамма (gramme) — ни/и означающее, ни/и означаемое. Разбивка (espacement) — ни/и пространство, ни/и время. Кусок (entate) — ни/и целостность, ни/и часть. Дополнение (suplement) — ни/и сущность, ни/и случайность. Гимен (gimen) — ни/и сочетание, ни/и различие. Фармакон (pharmakon) — ни/и яд, ни/и лекарство. Эти операторы, по мнению Деррида, подрывают гегелевскую диалектику противоположностей, которая оказывается лишь видимостью снятия, тогда как на деле лишь закрепляет бинарные противоположности. Деконструкция обеспечивает возвращение вытесненного, но она не одномоментное открытие, а постоянная работа, так как и вытеснение это тоже работа.

Используя понятие «фармакон» применительно к письму, Деррида хотел разрушить господство голоса, который, по Платону, является явленностью самого Логоса. Он сравнивается с отцом, имеющим физический облик и власть, опирающуюся на различия. Трактовка письма как фармакона, означающего яд и лекарство одновременно и не имеющего фиксированной сущности, субстанции, означает, что в нем сохраняется множественность латентных значений. Сам перевод термина «фармакон» является полем битвы за логоцентризм, и в этом смысле русский перевод его как «средство» сохраняет изначальную амбивалентность, поддерживает изначальную двусмысленность фармакона. Свободные ассоциации внедряют его в самые разные дискурсы — от медицины и живописи до парфюмерии и сексуальности.

Значения «фармакона» рассеиваются на множество слов. Так, письмо/фармакон — это и опасность (всякий может его читать), но и средство (как еще можно передать свою мысль далеким друзьям). Поскольку письмо — это форма памяти, то «фармакон» используется для деконструкции этого важного понятия. Платон различал «хорошую» и «плохую» память и считал, что письмо губительно для памяти. Он мечтал о памяти без знаков, но этим присутствие истины оказывается отложенным, отсроченным. Дополнение или, как переводят слово «suplement» после Деррида, восполнение подобно фармакону. Оно есть одновременно замещение и сохранение: вместо А противоположно Б получается, что Б дополняет и замещает А. Они не тождественны и как таковые демонстрируют феномен «различания».

Восполнение действует как некий механизм достраивания, доращивания как в природе, так и в культуре за счет внутренних и внешних ресурсов. Восполнение — это кажущееся самодостаточным добавление, но одновременно оно вытесняет дополняемое.

Очевидно, что внешним фоном деррридианской критики голоса и апологии письма выступает господство книги в европейской культуре. Но если присмотреться к эволюции массмедиа, то можно отметить возрастание роли аудиовизуальных медиумов. И это обстоятельство заставляет более критично отнестись к критике голоса, предпринятой Деррида.

Философия коммуникации в России

Ревнителям национального наследия вынесенная в название проблема может показаться надуманной. Между тем предлагаемая проблематизация важна не только для продвижения нашего самобытного наследия во всемирную сеть циркуляции символического капитала, но и для нас самих, чувствующих себя отчасти чужими при чтении собственных классиков. Так или иначе, попытка осмыслить значение идей М. Бахтина и П. Флоренского через различие теорий герменевтики, коммуникации и деконструкции представляется значимой еще и потому, что, возможно, таким путем удастся в какой-то мере пересмотреть и саму оппозицию, оформившуюся в дискуссиях Гадамера, Деррида и Хабермаса. Наследие М. Бахтина становится все более популярным как у нас, так и на Западе и осваивается представителями самых разных направлений в современной философии. Среди них можно отметить прежде всего герменевтико-коммуникативную парадигму, которой Бахтин близок прежде всего своими исследованиями о внутренней диалогической природе слова. Диалог, реализованный в форме романа, отличается от монологически построенного дискурса познания тем, что в нем имеет место не освоение и присвоение, а признание самостоятельности другого и даже чужого. Вместе с тем Бахтин осознавал, что диалог с другим происходит в неком общем проблемном поле понимания, и обращал внимание на то, что этот общий смысловой горизонт может оказаться искаженным идеологиями, которые в его время выступали основой коммуникативных процессов, протекавших на той или иной части поверхности Земли.

Бахтин продумывал возможности борьбы с идеологией и сначала надеялся на роман, где познавательная, этическая и эстети-

ческая коммуникации выступают как взаимосвязанные. Однако по мере исследования слова в романе он все больше убеждался в идеологической ангажированности литературы и видел в качестве радикального средства эмансипации карнавал и анекдот. Но, если разобраться, редукция жизни к архаике вероятнее всего привела бы к более примитивным и брутальным формам репрессивности. Нигде больше, как в анекдоте и народной шутке, не содержится так много обидного и грубого. Конечно, на фоне насилия над национальными, сексуальными, культурными и иными меньшинствами анекдоты о чукче или еврее выглядят как формы эмансипации от репрессий, однако они не переходят на уровень сознательных действий общественности и выступают лишь формами снятия, сублимации, освобождения от вины, которая, несомненно, распространяется на все общество, волей-неволей участвующее в репрессивной политике.

Реальным, практически осуществимым способом эмансипации остается попытка совершенствования повседневных форм коммуникации. Эта политика, если мы не хотим всплеска военно-революционного насилия или терроризма, по-прежнему может строиться только на компромиссе и соединении разнородного, на уравнивании и выравнивании резких различий. Попытка достижения национального или мирового единства на фундаменталистской основе, будь то православие, мусульманство или Интернет, если окажется насильственно осуществленной, приведет к гораздо худшим последствиям, чем думают. Во-первых, моделей единства столько же, сколько людей, и поэтому во имя одного единства придется пожертвовать представителями другого, а единственной формой протеста останется террор. Во-вторых, как это показал еще Мандевиль в известной «Басне о пчелах», единство приведет к стагнации. Наиболее разумным выходом, как и во все времена, остается искусство компромисса, т. е. усилия, направленные на реализацию основного принципа коммуникации: взаимное признание Другого. Он не должен остаться неким моральным идеалом, он должен воплотиться в технических и ментальных структурах коммуникации.

Важной проблемой, требующей глубокой философской рефлексии, является вопрос о дискурсе коммуникации. Одни считают универсальным средством общения научно аргументированный и технически инструментальный дискурс. Другие надеются на эстетический дискурс, который обладает преимуществами в осмыслении целого. Наконец, третьи призывают опираться на морально-этический дискурс об ответственности и справедливости,

для того чтобы контролировать научные исследования и особенно опасные по своим последствиям технические открытия, а также избежать эстетизации зла и насилия, которая характерна для современной видеопродукции. Однако абсолютизация морального дискурса, и это заметил еще Ницше, оказывается не менее опасной, чем эпикурейская эстетическая позиция. Обостренное чувство справедливости может стать источником революционных протестов, которые уже не принимают во внимание права противоположной стороны. Таким образом, остается возможным только такой подход, который ориентируется на коммуникацию различных дискурсов.

В ранних работах, посвященных герменевтике автора и героя, Бахтин опирается на коммуникативный опыт и раскрывает проблематику Я и Другого. Герой — существо, переживающее настоящее как ценностно несовершенное и обремененное опытом ответственности. Он недоволен настоящим, ибо ориентирован этически; эстетическое переживание настоящего ему не дано. Я у Бахтина — это христианский моралист, который соизмеряет себя и свои поступки с точки зрения высших ценностей; он переживает опыт вины и не способен ни насладиться настоящим, ни вписаться в него. Для этого он должен посмотреть на себя и на окружающий мир глазами Другого. Способное выйти за пределы озабоченного отношения к миру Я оказывается в позиции автора. Именно он воспринимает жизнь героя как завершенное целое. Если герой до самой смерти, и даже в самый ее момент, живет в будущем, ибо надеется исправиться и улучшиться, то автор, наоборот, как бы завершает жизнь героя, ибо дает ее целостный образ, в котором даже кажущиеся герою нелепыми события получают свой смысл.

В эстетике, в зависимости от ориентации на внешнее или на внутреннее тело, Бахтин различает экспрессионизм и импрессионизм. Эстетика вчувствования переносит центр тяжести на внутренние переживания, которые становятся объективно значимыми благодаря искусству. Экспрессивная эстетика, наоборот, воспринимает тело как внешнюю форму, выражающую внутреннее душевное содержание. По мнению Бахтина, оба направления отвлекаются от коммуникации, и особенно критически он оценивает эстетику игры, в которой видит не выходящий за пределы самопознания способ жизни. Внутри игрового поля каждый настолько серьезно озабочен собственным успехом, что не способен на эстетическую оценку, которая предполагает вненаходимость. Надо сказать, что игровой, смеховой, карнавальный

элемент человеческой жизни Бахтин освоил несколько позже. В ранних работах он настаивал на том, что эстетическое целое является продуктом не индивидуального переживания и фантазии, а коммуникации автора и зрителя. «Изнутри себя самое жизнь не может породить эстетически значимой формы».[24] Слившись с предметом восприятия, человек теряет позицию вненаходимости и тем самым исключает возможность коммуникации, перестает обогащать предмет собственными позициями внутри целостного окружающего мира. Некоторый прогресс в направлении признания коммуникации Бахтин видит в понятии «симпатического сопереживания», которое связано с отказом от эмоционально-волевой установки: «Симпатически сопереживаемая жизнь оформляется не в категории Я, а в категории Другого, как жизнь другого человека, другого Я... Именно симпатическое сопереживание — и только оно — владеет силой гармонически сочетать внутреннее переживание с внешним в одной плоскости».[25]

Суть эстетического состоит в коммуникации. Бахтин оказался чрезвычайно чувствителен к проблеме Другого. Кажется, что его интерес реализуется в том же русле, что у Шелера и Бубера. На самом деле проблема Другого ставится им принципиально иначе. Если симпатическая теория ищет единства на основе сопереживания, то интуиция Бахтина находит в Другом не просто предмет сочувствия, ибо в таком виде происходит его присвоение и колонизация, а равноправного партнера, взаимодействие с которым определяет становление познавательной, эстетической, нравственной и иных форм социальной и культурной деятельности. Можно сказать, что Бахтин нашел новую коммуникативную парадигму гуманитарного познания: «Когда нас двое, то с точки зрения действительной продуктивности события важно не то, что кроме меня есть еще один, по-существу, такой же человек (два человека), а то, что он ДРУГОЙ для меня человек, и в этом смысле простое сочувствие моей жизни не есть наше слияние в одно существо и не есть нумерическое повторение моей жизни, но существенное обогащение события, ибо моя жизнь сопереживается им в новой форме, в новой ценностной категории — как жизнь другого человека, которая ценностно иначе окрашена и иначе приемлется, по-иному оправдана, чем его собственная жизнь».[26]

---

[24] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 63.

[25] Там же. С. 74.

[26] Там же. С. 78.

Бахтинская концепция Другого складывается по ходу критики эстетики переживания, ценностно-волевой и моральной установки, а также гносеологии, опирающейся на понятия субъекта и объекта. Вместе с тем, в отличие от Гуссерля, осознававшего интерсубъективность базисным отношением феноменологии, Бахтин видит в коммуникации Я и Другого источник не только познания, но и этического и эстетического опыта. В ранних работах он достаточно резко отделяет психологическое от эстетического. Судя по зрелым сочинениям, временность и душевность для него попрежнему остаются эстетическими феноменами, их история — это история письма. Эмоционально переживаемый предмет страсти захватывает человека изнутри и не дает возможности отстранения. Чтобы занять какую-то позицию по отношению к переживаемому, необходимо отвлечься от предмета; чтобы пережить любовь или ненависть как эстетически целостную форму, необходимо перестать любить или ненавидеть, т. е. выйти за пределы ценностного переживания: «Я должен стать другим по отношению к самому себе — живущему свою жизнь в этом ценностном мире, и этот другой должен занять существенно обоснованную ценностную позицию вне меня».[27] Нравственная позиция, по мнению Бахтина, не отвлекается от предмета и смысла переживания. Она характеризуется отказом от субъективной точки зрения, что выражается в покаянии. Этические нормы — это то, что выше меня. Эстетическая рефлексия абстрагируется от смысла ради формы. Эстетическое оформление переживания состоит в отвлечении от трансцендентального, ценностно-смыслового и в своеобразном уплотнении потока переживаний в завершенное целое — идивидуальную душу.

Наиболее типичным продуктом эстетизации внутренней душевной жизни является биография. Она принципиально отличается от самих переживаний, которые, будучи этически окрашенными, являются отрицанием, протестом против эстетического завершения. Человек живет по формуле «все-еще-впереди» и отказывается признать себя абсолютно исполненным в тот или иной период своей жизни, в том или ином событии или свершении. Во внутреннем времени я определяю себя как стремящегося к цели, как еще не исполненного. Внутренняя остановка означает падение, отказ от поиска смысла. «Мое единство для меня самого, — писал Бахтин, — вечно предстоящее единство; оно и дано и не дано мне, оно непрестанно завоевывается мною на острие моей активности; это не единство моего имения и обладания, а единство моего не-

[27] Там же. С. 100.

имения и необладания, не единство моего уже-бытия, а единство моего ее-не-бытия».[28]

Бахтин вводит интересные понятия «кругозора», окружающего мира, с которыми начинала работать и немецкая философия. Эти понятия он разворачивает в эстетическом аспекте, но с опорой на коммуникацию. Трудность состоит в том, что пространственные понятия кажутся малопригодными для описания души как временного единства. Поэтому в сочинении, посвященном формам времени в романе, Бахтин прибегает к таким средствам объективации душевных переживаний, как сюжет, фабула и ритм. Смысл их состоит в том, чтобы вписать переживания в контекст окружающего мира, в котором они формировались и развивались. Объективация переживаний во времени является продуктом памяти как онтологического основания эстетического действия.

Органичной пространственно-временной формой души выступает ритм. Бахтин определяет ритм как ценностное упорядочение внутренней данности, предопределяющее желания и стремления, переживания и действия, преодолевающее границы между прошлым и будущим в пользу прошлого. Это можно сравнить с Гуссерлевой интерпретацией мелодии. Там главным организующим элементом является воспоминание. При анализе мелодии, на условия возможности которой часто ссылался Гуссерль в своем исследовании внутреннего опыта времени, ритм выступает как синтезирующий фермент моментов времени. С одной стороны, как форма фиксации и консервации прошлого он является формальным. С другой стороны, как форма предвосхищения будущего он является открытым для новых возможностей и, таким образом, выступает как некая «открытая форма».

Коммуникация накладывает свой отпечаток на информацию, которая в теории рассматривается в терминах эпистемологии. На практике информация связана с практическим, познавательным, эстетическим и этическим действиями, однако в науке эти действия изучаются изолированно как предмет информатики, этики, эстетики, теории познания и кажутся принципиально разнородными и несоединимыми. Даже в философии, например у Канта, различаются различные дисциплины, и для их методологического обслуживания конструируются три разные метафизики. Разделение и взаимосвязь их дискурсов вовсе не сугубо научная проблема. На самом деле она во многом обусловлена спецификой коммуникативных медиумов. Наличие в той или иной культуре

[28] Там же. С. 110.

устного слова, письма, визуальных знаков, религиозных символов, научных, идеологических, литературно-художественных дискурсов в значительной мере определяет задачу их согласования, которая решается тем, что какой-то один вид знаков принимается в качестве господствующего и, функционируя в качестве универсального языка культуры, задает остальным интерпретацию. Так, в древнегреческой культуре господствовало устное слово, и это определяло недоверие и критику как письма, так и визуального и даже музыкального искусства. Наоборот, по мере построения христианских империй распространяется письменная форма коммуникации, достигшая расцвета в эпоху книги. И сегодня говорят о господстве слова, хотя современные массмедиа создают принципиально иную ситуацию. В отличие от изолированных прежде письменных, музыкальных и визуальных медиумов, экраны наших телевизоров и компьютеров соединяют образ и цвет, фигуру и движение, письмо и звук.

Возражения против универсализации герменевтики в качестве философской методологии можно дополнить указанием на такое онтологическое препятствие, которое не является придуманным. Речь идет о смене форм коммуникации, которую мы переживаем сегодня. Кажется, эпоха книги закатывается и новыми медиумами массовой коммуникации становятся не понятия, а образы и звуки — как раз то, от чего всегда абстрагировалась классическая философия языка, рассматривавшая его в аспекте знака и значения, сделавшая центральным предметом философского понимания проблему смысла. Классическая коммуникативная система представляла язык как знаки, сила которых, степень их воздействия на поведение людей определяются не внешней формой, а внутренним значением. Оно отсылает к объективным положениям дел, к истине, уясняя которую, люди строят планы своего поведения. Современные массмедиа опираются на аудиовизуальные знаки, которые ни к чему не отсылают, а обладают прямым, так сказать, «магнетопатическим» воздействием и буквально гипнотизируют, завораживают людей. При этом нет речи о рефлексии по поводу их смысла и значения. Это кажется концом не только книжной культуры, но и культуры вообще, включая философию.

Можно понять уныние интеллектуалов и их ненависть к разного рода «имиджмейкерам», которые добиваются успеха, не прибегая к аргументации и обоснованию. Политики уже не утруждают себя составлением идеологических программ, а формируют свое «лицо», представляют себя другим так, как будто способны выполнить все их явные и скрытые желания. Между тем тут есть место

мысли и, в частности, герменевтической рефлексии. Как мы ориентируемся в образах и звуках — вот актуальная проблема философской герменевтики, которая на самом деле не является для нее абсолютно чуждой или новой. Если перед вызовом времени достаточно критично отнестись к проделанной в последние десятилетия методологической работе в области герменевтики, то, не отрицая важности ее результатов, следует признать, что ви́дение герменевтики сквозь призму критериев рациональности, когда понимание сводилось к понятийности и понятности, оказалось односторонним.

На самом деле сам герменевтический поворот в прошлом столетии был вызван как раз протестом против сциентизации философии. Романтическая поэзия, гумбольтовская философия языка указывали на важность звуковой материи и внутренней формы слова. Хайдеггер в своей «герменевтике фактичности» указал на роль «экзистенциального места», определяющего то или иное понимание бытия. И в поздних докладах он писал о том, что мы еще не мыслим, ибо мышление не столько головная работа, сколько работа руки, осваивающей бытие в соответствии с его «поэтической мерой». Новация Хайдеггера состояла, так сказать, в перенаправлении энергии понимания. Если раньше считалось, что человек при помощи мысли означивает бытие и интерпретирует знаки, то теперь речь идет о том, что знаки нам посылает само бытие. Эти знаки бытия воздействуют иначе, чем слова, написанные в книге или произносимые на лекции. По сути дела, они являются не знаками, а некими судьбоносными дарами, которые нельзя не принять.

В российской культуре наряду с логоцентрической существовала и другая традиция, в которой коммуникация представлялась как эманация знаков, посылаемых самим бытием. Греческий и христианский логос — это, конечно, слово. Однако, спросим себя, чем фундируется его сила, как слова воздействуют на людей? Разумеется, благодаря тому, что они имеют смысл, и тому, что мы благодаря мышлению его понимаем. Но верно ли, что это мы ищем и вкладываем смысл в знаки и затем его проверяем и обосновываем? Особого внимания требует и христианское определение «логоса». Да, он интерпретируется как «слово», но можно ли определять его как «понятие»? Понятия наделяются значением, которое подлежит проверке. Однако к Библии такой подход не применим в принципе, ибо высказывания, содержащиеся в ней, находятся в прямом противоречии с опытом. Отсюда попытка их «доказательства», попытка обосновать веру знанием привела, с одной стороны, к расцвету теоретической науки, а с другой — к искажению библейского предания.

Слова молитвы, пение псалмов, музыка, образы и ритуальные действия воздействуют иначе, чем научные книги и лекции. Но хотя место апостолов и священников заняли академики и профессора, наделенные властью контроля за медиасферой, сила их дискурса по-прежнему определяется не столько знаниями, сколько дисциплинарными практиками, где научные или моральные высказывания функционируют как догмы без какого-либо обоснования.

У Бахтина речь — это не столько выяснение общей сути дела, сколько живая стихия языка. Слова, образы и звуки мы должны понимать иначе, чем это предписывает герменевтика. Мир образов и звуков обладает большей мерой самостоятельности и самодостаточности, чем слова и тексты. Последние представляют собой такие знаки, которые имеют исключительно служебное назначение, состоящее в том, чтобы представлять и выражать значение чисто теоретическое или, напротив, чисто вещественное. Суть дела лучше всего продемонстрировать на примере визуального феномена. Что представляет собою, например, картина? Одни считают ее изображением реальности, другие — выражением скрытого смысла. Картина «Девочка плачет над умершей птичкой» может интерпретироваться как реалистическая история с моральным подтекстом: девочка плачет потому, что птичка умерла из-за ее забывчивости, невнимательности. Но на самом деле так и не ясно, о чем же она плачет, — о птичке, о себе, а может быть, потому, что огорчила своих родителей. И несмотря на эту неясность, картина имеет столь сильное воздействие, что запоминается на всю жизнь. Энергия содержится в ней самой, а не в смыслах, к которым она отсылает. Точно так же поэтическое произведение воздействует на нас своей мелодией и мы любим повторять стихи не потому, что открываем таким образом в них все новый и новый смысл, а потому, что нам нравится мелодия стиха. Он захватывает нас, как песня.

ЯЗЫК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Хотя язык изучается множеством дисциплин (риторика, литературоведение, филология, лингвистика, психология) и интерпретируется на основе разных философско-методологических подходов (логическая семантика, аналитическая философия языка,

герменевтика, семиология, теория коммуникативного действия, философия символических форм, теория дискурса), эпистему или парадигму его исследования задает семиотика. Семиотика — разновидность теории познания, специальная дисциплина, в которой понятие истины заменяется понятием значения. Она возникла как наука о знаках и соответствует письменной культуре. Это не исключает исследований речи. Даже во время расцвета книжной культуры именно она считалась адекватной формой существования языка. Разница между письмом и речью виделась в материи используемых знаков и в особенностях строения устных и письменных сообщений. Наиболее убедительно единство речи и письма доказывает герменевтика. Ее понятие текста призвано показать, что письмо не монологично, а диалогично, что текст воздействует на читателя не только значением слов, но и их звучанием.

Вместе с тем сегодня намечается отход от семиотики и аналитической философии в пользу новых технологий работы с языком. Речь идет прежде всего об аналитике аудиовизуальных коммуникаций. Нет возражений, что развивается семиотика культуры, которая вытесняет господство эстетики. Возможна и необходима семиотика архитектуры, музыки, моды, пищи и даже тела, лица, его мимики и т. п. Но уже само это размножение семиотик настораживает. Например, семиотика тела выходит за рамки методологических норм этой науки. Тело и его разметка — это не просто знаки. В архаических обществах разного рода маски, раскраски, надрезы и раны не просто означали принадлежность к тому или иному роду, а были предметами страха или вожделения. В попытках изучать моду или аудиовизуальные феномены семиотика превращается в свою противоположность, например в семиологию. Собственно, структурализм и постструктурализм обнаруживают, что когнитивный анализ не исчерпывается семиотическими техниками, которые акцентируют референциальный аспект языка. Поэтому наряду с развитием аналитической философии и структурализма сегодня вновь предпринимаются попытки реконструировать символическое поле языка, который не просто описывает мир, но и задает его содержание.

В антропологическом аспекте язык обычно рассматривается как фактор становления человека. Особую актуальность при этом имеет изучение сигнальной деятельности у животных, а также попытки наладить с ними общение. Некоторые животные обнаруживают впечатляющую способность, конечно, не к речи, а к языку, однако используют его по-другому, чем люди. В связи с развитием этнографии и культурной антропологии обнару-

жилась радикальная непереводимость некоторых языков. Это свидетельствует о влиянии культуры и образа жизни людей на строение и содержание языка. Как показал Леви-Стросс, без учета особенностей обменов, которые практикуются в тех или иных примитивных обществах, мы не можем понять их верований и мифов. Это же проявляется и при анализе языков, на которых говорят современные люди. Даже при анализе значения научных понятий исследователь упирается в такие высказывания, которые не могут быть доказаны принятыми в науке способами верификации. Тем не менее они считаются несомненными, потому что определяются повседневными практиками и социальными институтами. Тот факт, что значение слов и предложений задается не устройством мира и содержанием опыта, а социумом, означает, что базисные высказывания выражают нормы и коды коммуникации. Например, основу понятия истины следует искать в том, что она становится медиумом, благодаря которому разные люди могут достигнуть взаимопонимания. Точно так же мораль и ценностные высказывания служат для нормализации человеческого поведения.

Очевидно, что понятие языка, выработанное в рамках письменной культуры, сегодня оказывается явно недостаточным. Поэтому необходимо предпринять экскурсы в историю формирования философских понятий, которые позволяют переописать такое важное событие современности, каким является переход к аудиовизуальным технологиям. Для того чтобы понять, как это возможно, необходимо помнить, что язык является еще и символической иммунной системой общества. Родная речь объединяет своих и отделяет от чужих. Произношение позволяет четко определить место человека в социальном пространстве. Язык как символическая система создается для прославления своего народа и его героев. Поэтому мифы и сказания наших предков выполняли, кроме всего прочего, еще и эффективную защитную функцию. Древние не знали проблем с идентичностью, потому что они были такими, как герои их песен.

Таким образом, изучение языка с позиций современной философской антропологии не ограничивается проблематикой антропогенеза и поисками «первого слова». Было бы излишне декларативным заявлять о необходимости изучать язык «во всем богатстве его проявлений». До этого, несмотря на успехи наук о языке, еще далеко. Перед философией стоит более скромная, но весьма важная задача осмысления самого понятия «язык». Как известно, оно сегодня переживает инфляцию. Многие предпочитают

использовать такие понятия, как «текст», «письмо», «дискурс», «нарратив» и др. За этим «умножением сущностей» нужно видеть качественные отличия этих новых понятий от семиотического понимания «языка».

Язык как средство нормализации и социализации человека

Нормализующая функция философии — вот, что кажется наиболее значимым с культурологической точки зрения. Философия уже два с половиной тысячелетия выполняет цивилизационную работу по очеловечиванию и гуманизации людей. Правда, священники, политики, педагоги, психиатры, работники правоохранительных органов, а в последнее время журналисты и генетики считают, что философия не слишком преуспела на этом поприще и нуждается в замене. Будем самокритичны, философы нередко строят свои автономные концептуальные миры, но ведь мы оправдываем и даже любим поэзию, назначение которой состоит не столько в том, чтобы уносить от мелкой повседневной жизни в сферу воображаемого или возвышенного, сколько в том, чтобы конструировать возможные миры, которые могут стать реальностью. Таким образом, поэтическая и философская фикции — это то, на что мы можем опереться, когда жизнь изменится, а набор старых понятий и убеждений окажется неадекватным.

В рамках небольших объединений единство складывается, так сказать, естественным путем. Родичи, язык, жилье, территория — все это крепко объединяло людей и сбивало в сильную стаю. Но в эпоху перехода к большим социальным объединениям кровно-родственные связи скорее разъединяли, чем соединяли людей, и потребовались новые медиумы единства и нормализации населения. Мы-идентичность достигается на основе рассуждений и дискуссий. Так, в ход пошли новые медиумы, и прежде всего истина. Конечно, философия и наука занимаются исследованием окружающего мира с целью приспособления к нему и использования его для своих нужд. Но с точки зрения культуры важна воспитательная роль истины. Если люди убеждены в том, что истинно, а что ложно, они достигают согласия относительно спорных вопросов и способны затормозить, отложить или трансформировать свои вожделения. Конечно, аргумент от истины бытия присоединялся к неким естественным убеждениям относительно преимуществ социальных норм, которые вынуждены вырабаты-

вать и принимать люди, ведущие совместную жизнь. Эта сильная зависимость всегда порождала подозрение в зависимости истины от общественного мнения, которое сегодня развивает социология знания. Но именно это обстоятельство и заставляет обратить самое пристальное внимание на нормализующую роль знания вообще и философии в особенности.

Язык возникает как медиум устной коммуникации, стимулирующей взаимодействие присутствующих. Говорящий и слушающий слышат одно и то же и объединяются в некое сообщество. Значимыми для аудитории являются ритмика, музыка, риторика речи, личная память певца-сказителя. Устная речь, по существу, является перформативом, речевым действием, т. е. затрагивает души слушателей и побуждает их к поступку. Рассказчик захватывает слушающих и ведет их за собой. Актуальное переживание истории — главное достоинство устной коммуникации.

Ни одну страну, ни один народ невозможно охватить рациональной, т. е. учитывающей только понятия и идеи, концепцией. Любое человеческое поселение, этнос издавна отличались от других не столько понятиями, сколько образом жизни и обычаями, а также внешним видом, одеждой, речью, напевами и мифами, структурой питания. И как бы ни стирались эти различия в эпохи высоких культур, мировых империй и глобализации, они остаются, и не только в исторической памяти, но и в повседневном сознании.

Человек вырастает и формируется в искусственных условиях, создаваемых домом, местом обитания и другой антропотехникой. То, что мы называем Россией, это тоже продукт технологий, и не только строительных, но и символических. Искусственная теплица, в которой вырастает человек, это и символическая защитная система, оберегающая от чужих влияний. Как особая сфера, она наполнена звуками, образами и даже запахами (дым отечества) родной страны. К сожалению, история дискурса о месте характеризуется утратой. В описаниях теоретиков государства единство его граждан понималось исключительно политически и идеологически.

К счастью или к несчастью, союз народов имел не идеологический, а практический характер. Люди были связаны экономическими, культурными и даже семейными связями. Поэтому распад СССР имел такие болезненные для населения последствия. Вместе с тем идеологизация солидарности оказалась достаточно непрочной иммунной системой. Она подверглась внутренней эрозии, ибо ее разрушала критически настроенная интеллигенция. После

падения «железного занавеса» люди оказались беззащитными перед чужими влияниями. Что можно сделать для восстановления символической оболочки общества? Строить заново? Но из чего и как? Думается, что следует привлекать традиционные и разрабатывать новые технологии. Прежде всего, дискурсы о месте обитания человека имеют важное иммунное значение. Их нужно оценивать не по критериям истины. Мифы и сказания наших предков играли в первую очередь защитную роль. Они строились как радостная песня, исполняемый на своем языке гимн, в котором восхвалялась родная земля, населявший ее народ и его герои-защитники. Этот первичный нарциссизм не только не был разрушен, но даже был усилен христианством. Послание Бога было переведено на национальные языки и органично встроено в первичную иммунную систему.

Только эпоха Просвещения нанесла серьезный удар по символическому панцирю. Настала эра идеологов, которые отбросили все формы и способы идентичности, не удовлетворявшие критериям рациональности. Дискурсы о природе общества приобрели упрощенный характер. Это хорошо демонстрируют такие авторы, как А. Токвиль и Н. А. Бердяев, указавшие на преимущества иерархических обществ по сравнению с либерально-демократическими. В одном обществе люди ощущали себя звеньями единой цепи, в другом — независимыми индивидуумами, гражданские добродетели которых сводятся к тому, что они раз в четыре года приходят к избирательным урнам. Понятие гражданского общества является настолько абстрактным, что нет ничего удивительного в крахе национального государства, которое сегодня переживает глубокий кризис и теряет свое влияние.

В качестве возражения против такой оценки эволюции общества и тем более против использования символа родины в качестве противоядия от эрозии социальной ткани современного общества указывали на шовинизм, национализм и нацизм, действительно нанесшие огромный урон человечеству. Особенно ужасной попыткой возрождения символов крови и почвы был фашизм. Об этом нельзя забывать. Но нельзя и соглашаться с тем, что всякий, кто заговорит о доме, родине и народе, неизбежно скатится к фашизму. На самом деле к нему толкает как раз усиление бездомности, безродности людей. Культивируемый демократическими режимами «цивилизованный», т. е. усредненный, комфортабельный образ жизни превращает народ в толпу, а личность — в объект манипуляции массмедиа. Именно на это обстоятельство указывали теоретики национал-социализма. И они снова призывают к протесту против

глобализации. Если мы — гуманитарная интеллигенция — забудем об изначальном желании людей жить вместе, если не найдем адекватной символической защиты от негативных последствий глобализации, то за нас это сделают другие и по-другому. Не принимая используемых ими способов сборки единого коллективного тела, нельзя тем не менее отрицать право людей гордиться своим образом жизни, языком, культурой и историей.

Аналогичные проблемы возникают в любых дискурсах, и, естественно, они присутствуют в речах на политические темы. Более того, возникают дополнительные трудности. Строго говоря, в политике речь идет меньше об истинах и больше о ценностях. Отсюда верификационная теория значения мало эффективна в политологии. Поскольку политический дискурс отличается от научного опорой на ценностные суждения, то его анализ предполагает использование более разнообразных технологий, нежели те, что предлагает аналитическая философия. Конечно, политические теории должны быть проверяемыми и ее выводы должны совпадать с действительным положением дел. Проблематика истинности и эмпирического значения все более актуальна в силу того, что политологи выступают как ученые-эксперты. Сами политики провозглашают цели и задачи, когда формулируют свои предвыборные обещания. Но и эти ценностные высказывания должны быть реализуемыми.

Обычно под политикой понимают деятельность, направленную на достижение целей той или иной группы людей. Этими целями в идеале является достижение власти и реализация экономических интересов. Цели следует соотносить не только с результатами, но и со средствами. Расхожее убеждение состоит в том, что в политике важен результат, что власть оправдывает любые средства. Почему-то такую политику называют беспринципной, хотя на самом деле имеется в виду неразборчивость в средствах.

Тема соотношения морали и права стара, как сама власть. И раньше власть была связана с правом. При этом нельзя сказать, что право привносилось откуда-то извне, от воли Бога или народа. Наоборот, именно властитель устанавливал законы. Так и сегодня. В леворадикальном дискурсе власть описывается как насилие над всем, что дорого людям. Она нарушает законы, посягает на права человека — словом, выступает душителем всего нового, смелого и свободного. Под подозрением леворадикального критика оказываются любые формы порядка. Власть ищется повсюду. Власть стала анонимной и безличной, она проникла в душу человека, который сегодня уже не может доверять даже самому себе.

Возможно, прежде политика была более грубой, а власть достигалась и удерживалась средствами насилия. Однако какие-то свои «правила чести» были у каждой из сторон, борющихся на политическом поле. Сегодня, хотя и с изрядной долей лицемерия, политики составляют нечто вроде этических кодексов, во всяком случае, обещают соблюдать права человека и придерживаются общепринятых моральных норм. При сравнении моральных кодексов старых и новых политиков цели прежних государей будут выглядеть даже более возвышенно, что и служит питательной почвой для консерватизма. Не только простые люди, но и политики завидуют полноте и великолепию власти суверена. Однако сегодня наследники королевских титулов почему-то предпочитают частную жизнь. И это неудивительно, ибо вся жизнь суверена должна быть посвящена заботам о процветании государства.

Строго говоря, царь — это не человек. То, чем восхищаются в Николае II, это недостаток. Да, он был хорошим семьянином, но отрекся от власти, так как внутренне не чувствовал себя царем и не смог сыграть свою роль до конца. Наоборот, преследуемый толпой Нерон потратил последние минуты своей жизни на то, чтобы принять смерть в позе, достойной императора. Империя — это во многом политическая фикция, существование которой поддерживается знаками ее величия. И она существует до тех пор, пока все верят в эти знаки. Поэтому функция политика и состоит в том, чтобы изобретать и распространять знаки власти. Имперская символическая техника достигла в этом большого совершенства. Конечно, образ «короля-солнца» сегодня уже потускнел, однако появились новые метафоры. Каждый претендент на высшую должность в демократическом обществе пользуется языком обещания. Еще не известно, будут ли они выполнены. Однако накал предвыборной борьбы служит свидетельством тому, что политические речи вовсе не сводятся к рациональным, верифицируемым утверждениям. Поскольку политики апеллируют к чувствам народа, для анализа такого рода речей требуется сложная техника анализа символического, ценностного, эмоционально-экспрессивного содержания языка.

Автопластическая функция речи

Ребенок, появляется на свет как бы недоношенным. Его мозг (размеры, вес, толщина мозговой коры) формируется почти год. Но язык развивается настолько быстро, насколько с этим под

силу справиться мозгу. Почему же язык запускается немедленно? Это вызвано тем, что ребенок не имеет врожденных инстинктов самосохранения и его поведение определяется словесными инструкциями. Специалисты по антропогенезу начинают поиски человеческого с первого осмысленного слова, а в магических обрядах видят зачатки познавательного отношения к миру. В этом случае слова не являются чисто конвенциальными знаками, а сохраняют некую «естественную» связь с переживаниями, а через них — с предметами и объективными положениями дел. Другие теоретики, исходя из поздних функций речи, разыскивают на ее ранних ступенях следы рефлексии и пытаются найти первые слова, выражающие мысли.

Данные психоакустики свидетельствуют о том, что шестимесячный зародыш реагирует на голос матери, но, конечно, не на смысл произносимых слов, а на их звучание. Он бьет ножками в ответ на высокие чистые звуки. При этом голос матери становится для него частью среды, в которой он чувствует себя в безопасности. Так, и после рождения среди тысячи звуков он находит родной голос, который обещает ему покой и защиту. Тональность голоса матери определит то, какие звуки он будет выбирать среди уличного шума, какие мелодии будут брать его за душу. Воркование матери и ребенка — это теплое телесное взаимодействие. Звуки, образы, запахи, вкусы — это, вообще говоря, элементы окружающей среды, важнейшей частью которой на ранних этапах формирования ребенка является тело матери. Поэтому бессмысленно искать истоки речи и объяснять ее особенности понятийным строем культуры, вообще какими-либо мыслями или значениями. Понятия присоединяются после. Сначала ребенок лепечет, говорит, а потом уже взрослые пытаются научить его значениям, которые имеют уже произносимые ребенком слова.

Как наша способность к языку не исчерпывается соблюдением правил логики и грамматики, а предполагает чувствительность к тончайшим оттенкам смысла, так и ориентирование в звуках включает избирательность к песням и музыке. Ведь не всякая мелодия берет за живое. Кроме того, на одни мелодии мы реагируем грустью и даже слезами, на другие — весельем. Одни песни уводят нас внутрь самих себя, а другие — рвут душу и зовут к героическому подвигу.

Речь — это форма близкого, интимного взаимодействия. В ней задействована телесность. Наибольшее влияние она оказывает тогда, когда напоминает голос матери. Поэтому тональность — одно из важных качеств речи. «В материнском языке есть вполне по-

нятная мелодика: подъем и спад интонации для одобрения, серия резких взрывных стаккато для запрещения, восходящий тон для привлечения внимания и плавное низкое мурлыкание легато для успокоения».[29] Эти интонационные модели универсальны. Ребенок четко отличает мелодику речи от других звуков, например урчания желудка.

Мать и младенец долгое время не нуждаются в словах и общаются если уж не телепатически, то звуками, мимикой и жестами. Вместе с тем самые примитивные человеческие объединения предполагают вербальное общение. В общении взрослых обсуждаются более абстрактные материи, требующие для своего обозначения специальных терминов. Таким образом, в ходе развития культуры формируется понятийная речь, в которой уже не тональность, а содержание значения слов становится еще более важным.

Автопластическое воздействие речи состоит в том, что я есть такой, как я звучу. Голос приводит человека в нормальное состояние. Это призыв к самому себе. В этой связи, не впадая в мистику, можно попытаться заново осмыслить так называемую философию имени. Ее создатели в России (Флоренский, Лосев, Булгаков) связывали с именем перенос энергии божества (благодати). Им явно не давала покоя способность Оптинских старцев посредством нескольких слов преображать человека. Действительно, для нас, читающих длинные, но не эффективные (в смысле преображения поведения студентов) лекции, разного рода старцы и целители, обладающие магнетопатическими способностями, остаются предметом зависти.

Синергийную трактовку языка разрабатывал и Хайдеггер, который определял имя как зов бытия. Язык как просвет, как дом бытия воздействует на поведение и образ жизни человека не понятийным, а образным значением. Имя как медиум является не столько носителем информации, сколько сигналом. На этом основывается и так называемая интерпелляция. Как Авраам ждал призыва Бога и всегда готов был ответить: «Я здесь», так и современный человек готов ответить и на телефонный звонок, и на окрик милиционера или иного начальника: «Эй, ты там, слушай сюда». Как все на свете, голос также имеет опасные стороны и может использоваться во вред человеку.

Способность слышать звуки является ничуть не менее сложной, чем способность к селекции и интерпретации визуальной информации. Человеческое существо осознавало себя уже благо-

---

[29] *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М., 2004. С. 266.

даря детской песне, как существующее во времени, в будущем. Звучание тона, дифирамбический призыв певца-сказителя вызывали порыв в душе слушающего субъекта к тому, чтобы стать таким, как поется в песне. Песни народа обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. Благодаря героической песне человек прислушивается к зову бытия и забывает о своем нутре. Чудо устной речи состоит не в том, что она сообщает истину, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее. Голос является средством приведения человека в нормальное состояние, средством его воспитания и образования.

Магия звука

Первобытные люди рассматривали свои имена как нечто священное. «Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде своих глаз или зубов. Он верит, что от злонамеренного употребления его именем он так же верно будет страдать, как и от раны, нанесенной какой-нибудь части его тела».[30] При этом антропологи описывают имя как институт. Например, при инициации дают новое имя. То же самое происходит при вступлении в тайное общество. Имя выражает пучок отношений, т. е. статус носителя. «Число индивидов, имен, душ и ролей является в клане ограниченным, и жизнь клана — это не что иное, как совокупность возрождений и смертей одних и тех же индивидов».[31] Когда рождается ребенок, определенная личность вновь появляется или, говоря более точно, возрождается. Всякое рождение является перевоплощением.

Имя, данное при рождении, устанавливает мистическую связь ребенка с предками и духами племени. «Это имя не является ни единственным, ни наиболее важным из тех имен, которые будет носить человек. Во множестве низших обществ мужчина на каждом этапе своей жизни получает новое имя, которое является знаком, мистическим носителем новой, устанавливающейся для него сопричастности: он получает новое имя и во время посвящения, и при заключении брака, и при убийстве первого врага, скальпом которого он овладел, при поимке определенной дичи, при вступлении в тайное общество, при получении высшей степени

30 *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 20.

31 Там же. С. 228.

и т. п. Первое имя, которое дается человеку обычно через очень короткое время после рождения, является, таким образом, просто своего рода записью его мистического гражданского состояния. Это лишь начало определенного оформленного существования. Отныне человек имеет свое место в родовой или общественной группе».[32] Первобытным институтом имени генетическая недостаточность человеческого рода восполняется по образцу термитника с четко закрепленным набором функций индивидуальных особей. Такой способ кодирования эффективен в условиях стабильности условий существования. Однако почкование племен, перемена мест обитания, увеличение или уменьшение рождаемости и другие динамические факторы делают такой социальный код недостаточным.

Если сравнить постановку проблемы имени в семантике и антропологии, можно отметить не просто различие, а полное несовпадение. Конечно, отсюда нельзя делать выводы о том, что в науке царит разброд, однако должны быть какие-то мосты между разными подходами к языку. Может быть, их следует искать в исторической плоскости. Имя-звание, обозначающее социальный статус, становится способом индивидуальной идентификации. Имена не только людей, но и вещей использовались в древности не так, как сейчас. Понимание языка как носителя информации вытеснило первобытную магию. Конечно, люди всегда старались говорить и слышать правду. Но и сегодня сказанное слово продолжает жить, даже если потом выясняется, что оно было ложью. Газетчики запускают утки, зная, что их опровержение не уничтожает обман полностью. Люди слышат и запоминают то, что хотят. Поэтому важно правдоподобие, которое следует понимать как соответствие не только событиям внешнего мира, но и установкам и состояниям души. Даже в памяти науки авторы ложных концепций остаются столь же долго, как и создатели теорий, признанных в качестве истинных.

Мир образов и звуков обладает большей мерой самостоятельности и самодостаточности, чем слова и тексты. Последние представляют собой такие знаки, которые имеют исключительно служебное назначение, состоящее в том, чтобы представлять и выражать значение чисто теоретическое или, напротив, чисто вещественное. Напротив, образы и звуки воздействуют сами по себе каким-то поистине магнетопатическим способом даже лучше и сильнее в том случае, если мы вообще не понимаем их смысла.

---

[32] Там же.

Более того, критики мешают нам наслаждаться зрелищами и разочаровывают нас своими комментариями и интерпретациями.

В современной культуре реабилитируются образы и звуки, борьбой с которыми за господство слова, особенно после Лютера, занималось западное христианство. Оральному фундаментализму на уровне массовой культуры противостоит окуло-аудиоцентристская идолократия, в которой песни и образы не отсылают к сущностям и не требуют рефлексии над смыслом, а, как сирены, окончательно и бесповоротно захватывают человека и уносят его на остров забвения. Как герои забывали под пение сирен о своем высоком предназначении, так и современные зрители захватывающих телевизионных зрелищ отвлекаются от общественных проблем и уводятся в тайные лабиринты желаний, порождаемых состоянием наших внутренних органов.

Если интерпретировать философию языка Флоренского в контексте дискуссий между Гадамером и Деррида, то странным образом его понимание разговора оказывается близким не герменевтике, а деконструкции, ибо речь у Флоренского — это не столько выяснение общей сути дела, сколько живая стихия языка. Он настаивал на мистическом характере общения и понимал слово как медиум коммуникации с невидимым миром. Само общение для него — это не обмен информацией, а прежде всего духовное общение, в котором слова имеют вторичное значение, меняющееся в зависимости от глубины духовного проникновения в невидимую суть вещей: «Мы верим и признаем, что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения, и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен. Мы признаем взаимное понимание и тончайших, часто вполне неожиданных отрогов смысла: но это понимание устанавливается на общем фоне уже происходящего духовного соприкосновения».[33]

Согласно религиозной герменевтике, Священное Писание имеет значение, во-первых, чувственно-буквальное, во-вторых — отвлеченно-нравоучительное, и в-третьих — идеально-мистическое, или таинственное. Отсюда усвоение читаемого происходит на трех уровнях — как звук, как понятие и как идея. Философия языка П. А. Флоренского опирается на словесный язык и устную речь. О специфике письма он почти не упоминает, видимо, считая, что оно всего лишь записанная речь. В языке он выделяет внешнюю — интерсубъективную и внутреннюю — индивидуальную

[33] *Флоренский П. А.* Иконостас. Имена. М., 1998. С. 229.

форму. Это старое гумбольтовское различие соединяется с более поздней лингвистической трихотомией: фонема — морфема — семема.

Фонему он определяет как сплав ощущения, чувства плюс усилие артикуляции и слуха, плюс звук. Морфема интерпретируется как общее понятие, выявляемое этимологически и получившее грамматическую форму. Семема — это «живое» значение, меняющееся в процессе разговора: «Семема слова непрестанно колышется, дышит, переливает всеми цветами».[34] Слова на самом деле являются неповторимыми и каждый раз звучат заново.

В слове «береза» фонема «б-е-р-е-з-а» составляет костяк слова, но она еще не обозначает ни дерево известного вида, ни тем более тот смысл, который обретает это слово у поэтов. Плоть этого слова определяется этимоном (ближайшее этимологическое значение слова) — от корня «бере», который образует группу слов, означающих свечение (брезжить). Суффикс «-з-» и окончание «-а» отливают это впечатление белизны в грамматическую форму существительного женского рода, т. е. в некий предмет. Корень слова дает содержание, а грамматическая форма — логическую форму вещности, или категорию субстанции. Таким образом, если фонема выражает звучанием общее впечатление от белизны, то морфема закрепляет понятие качества и сущности. Семему слова «береза» Флоренский трактует весьма широко, как продукт первобытных представлений о дриадах, а также ботанических и прочих научных характеристик этого дерева. Далее семема березы включает также и художественно-поэтические ее воплощения.

«Кипяток живет кипящ». Это не бессмыслица, а музыкальная пьеса и миф: звучание воспроизводит переживание прыжка, видится попрыгунчик, существо, обитающее в котле, душа домашнего горшка. Свой глубокий этимологический анализ Флоренский завершает выводом: «Генеалогия семемы кипяток такова: скакун, прыгун кипяток получает значение кипуна, т. е. бьющего вверх ключа; затем — всякого изобильного отделения; затем — бурления воды от парообразования; затем — воды горячей, вара; наконец, человека, находящегося в движении и потому внутренне неспокойного, торопящегося, вспыльчивого, горячего».[35]

Пожалуй, наиболее интересным сегодня является попытка Флоренского соединить позитивистскую трактовку научного языка с игрой слов у поэтов-футуристов. Эксперименты последних наи-

[34] Там же. С. 228.
[35] Там же. С. 242.

более ярко раскрывают магическую силу слова, которое является не просто носителем тени значения, а обладает собственной энергией воздействия. Футуристы отвергают универсальность профессорской формы коммуникации, в которой слово воздействует на умы благодаря значению. На самом деле слова не имеют никакого смысла, они воздействуют на ухо как мелодия песни.

Возможно, именно это обстоятельство и определило интерес Флоренского к звуковой материи слова. Фонему он связывает с усилиями, работой голосовых органов и тела в целом: одно слов произносится легко, а другое — трудно; сама артикуляция слова вызывает определенное настроение, как, например, слово «улыбка». Мышечные усилия, совершаемые при произнесении, составляют особый волевой фон речи. Звуки и их звучание в ухе также составляют важный компонент фонемы.

Звук характеризуется тремя параметрами: высотой, силой, окраской. Если записать мелодию слова, например, «кипяток», то получится следующее: а) неударяемый слог «ки-» есть восходящий звукоряд, имеющий наибольшую задержку вначале; б) слог «-пя-» имеет ту же высоту, но звук здесь невосходящий, имеющий задержку в конце; в) в ударяемом слоге «-ток» тон гласного все время восходит и понижается лишь на последних вибрациях, а остановка приходится на самой верхней ноте. «Каждая из написанных нотных строчек должна была бы быть замененной целой партитурой, необходимо говорить о фонеме как о сложной системе звуков даже самой по себе, помимо других элементов слова, являющейся целым музыкальным произведением. Независимо от смысла слова, она сама по себе, подобно музыке, настраивает известным образом душу».[36]

Голос и текст

Человек — говорящее существо, поэтому способность к речи многие исследователи считают врожденной. В этой связи интересно осмыслить результаты биолингвистических исследований особенностей использования звуковых и иных сигналов в мире животных. С одной стороны, приходится признать тот факт, что человеческая речь связана с особенностями органов речи — устройством глотки, связок и мышц, благодаря которым человек способен издавать членораздельные звуки. С другой

[36] Там же. С. 234.

стороны, оказывается, что речь не связана напрямую с языком. Во-первых, есть язык глухонемых, которые не способны говорить, однако переживают и думают, как все. Во-вторых, попытки научить говорить обезьян или других животных закончились неудачей. Парадоксально, что некоторые птицы могут издавать звуки, произносить слова и даже целые фразы, однако, кажется, не способны мыслить или, точнее, связывать мысли и переживания, если они у них есть, с теми словами, которые они способны имитировать. Наоборот, пчелы, дельфины и обезьяны, возможно, могут передавать информацию и даже выражать свои состояния не речью, а иными сигналами, система которых позволяет говорить о наличии у них языка. Попытки обучить обезьян языку глухонемых привели к ошеломляющим результатам. Они усваивают более 500 знаков, способны к «словотворчеству» и достигают уровня развития пятилетнего ребенка.[37]

Если животные издают звуки или посылают сигналы, непосредственно связанные с ситуацией, то способность к речи у людей есть нечто автономное, человеку нравится говорить. Посредством речи он приводит себя в некоторое особенное состояние. Другая особенность речи состоит в том, что она оказывает воздействие на другого. Причем это не связано с передачей информации или каких-либо знаний. Воркование матери и ребенка — это теплое телесное взаимодействие. Обычно взрослые пытаются разговаривать с ребенком на моральные темы. Ясно, что младенец их не понимает. Биоантропогенез речи показывает, что она является если не аномалией эволюции, то так или иначе возникает в силу ослабления хватки природы и становится автономным процессом говорения. Однако отсюда не следует вывод об изначальной зависимости речи от понятий и мыслей. Их синхронизация происходит в процессе культурного научения.

Устная коммуникация генетически проистекает из транса, экстаза, сакральности шамана, который и является прототипом рассказчика. При этом не нужен посредник, который толкует сообщения. Родная речь зависит от конкретного, обжитого места и времени, наполненного общими переживаниями и воспоминаниями. Чтобы вызвать нужную интеракцию, необходим сход, близость, соседство — словом, единство слушающих. Согласие достигается как единодушие, а не познание и обоснование. Отсюда проблематично предполагать существование устойчивой социальной памя-

---

[37] *Зубов А. А.* Современное состояние теории происхождения человека // Многомерный образ человека. М., 2007. С. 224.

ти. Голос сопротивляется повторной распознаваемости смысла, он слышим и понимаем лишь в момент говорения.

Недостаток речевой коммуникации в том, что она ограничивает возможности сохранения и припоминания; сакральное в устной традиции быстро забывается, обесценивается и меняется. Поскольку устных коммуникаций много и они различны, трудно достичь унификации. По словам Лумана, устная коммуникация, даже если разговор записан, передает смысл коммуникации, но не коммуникацию смысла.[38] Главное — это вовлеченность слушающих в рассказ говорящего, достигаемая не только пониманием значения слов, но и тональностью, мимикой, жестами, телодвижениями рассказчика.

В утверждении позитивистов о том, что наука и здравый смысл представляют собой не противоположные, а родственные формы сознания, есть доля истины. Она состоит в том, что наука должна укреплять, а не разрушать уверенность человека в самом себе. Так, пионеры науки воспевали разум и внушали чувство гордости человеку как его носителю. Их тексты строились по образцу доброго послания, и поэтому для европейского человека наука была чем-то вроде нового Евангелия. Сегодня все не так. Наука внушает неуверенность и страх. В этом виноваты отчасти сами ученые, исследования которых подрывают веру человека в самого себя, отчасти философы, использующие научную риторику в целях критики и разоблачения эрой веры как комплекса мифов, идеологий и предрассудков. Сама философия, да и другие символические формы культуры все больше пользуются риторикой Апокалипсиса. Но и в этом случае имеет место абсолютизация злого послания, которое встроено в Библии в структуру доброго и направлено плохим людям как напоминание о расплате за грехи. Таким образом, можно выдвинуть предположение, что евангельская риторика имеет универсальное применение и сохраняется даже в научном и атеистическом дискурсах.

Голос и мелодия

Чудо устной речи состоит прежде всего не в том, что она сообщает истину, говорит то, что есть на самом деле, а в ее суггестивности. Но это не первобытная магия, а, напротив, освобождение от нее. Голос становится средством приведения человека

---

[38] *Луман Н.* Медиа коммуникации. М., 2005.

в нормальное состояние, средством его воспитания и образования. И сегодня в узком семейно-родственном кругу такая интимная речь является формой нормализации отношений. Хотя в эпоху письма партиципативная способность устной речи отходит на второй план, она не устраняется вовсе. Например, магнетопатия или сеансы Кашпировского и других целителей — это возрождение доалфавитных и довербальных практик близости. Пациент и врач, влюбленные, а также близкие родственники и друзья способны чувствовать боль и читать мысли друг друга. В телепатии нет ничего необычного. Каждый из нас способен угадывать настроение другого человека. Каждый из нас хотя бы раз в жизни был околдован другим человеком и подпадал под его влияние, и это происходило вовсе не потому, что он раскрыл нам какие-то яркие или глубокие истины.

В европейской культуре сохранилось предчувствие того, что истина не всегда выражается словами, что она не всегда может быть открыта за письменным столом или в научных дискуссиях. В ночных размышлениях современного философа может быть не меньше мистического, чем в молитвах средневекового анахорета. Что такое истина, как она открывается человеку — вопрос вечный. В наше время Хайдеггер поразил современников, в умах которых прочно утвердилось понимание истины как соответствия мышления бытию, онтологической теорией истины, согласно которой ее условием является несокрытость самого бытия: истина — это свойство прежде всего бытия, а уж потом — знания. Христианская теория истины также не совпадает ни с античной «алетейей», ни с гносеологическим или семантическим истолкованием соответствия высказываний объективным положениям дел.

Откровение — не феноменологический и не гносеологический акт, а опыт пребывания в истине. Оно мыслится как непосредственное, без участия третьего, общение души с Богом. Этот теолого-эротический опыт пребывания в истине, несомненно, продолжает и развивает древнее чувство единства человека с другим человеком. Даже опыт церкви, как он описан в Послании к Римлянам, есть не что иное, как продолжение древнего опыта переживания солидарности и коммунитарности.

Вообще истина сообщается не только письмом, но и пением и даже едой. Это вообще характерно не столько для древних, сколько для нас. Посторонний наблюдатель, глядя на Землю вечером в места наибольшего скопления народа — на рестораны и дискотеки, наверняка подумал бы, что основное занятие человека — это еда и танцы, а не чтение книг. При этом еда и музы-

ка — это не просто другие медиумы по сравнению с текстами. Еда и музыка интегрируют людей принципиально по-иному, чем книги. Вещи интегрированы другими вещами. Этот опыт истинной адекватности отличается от эпистемологического. Согласно теории соответствия, высказывание «Сейчас идет дождь» истинно, если дождь действительно идет. Наоборот, я продуктивно съедаю кусочек просфиры с ложечкой кагора, если верю, что это тело и кровь Бога. Точно так же музыка активно воспринимается тогда, когда она ложится на душу и приводит в возбуждение. Первое отличие от теории соответствия состоит в том, что нет никаких точных и убедительных аргументов для доказательства таинства евхаристии или прослушанной музыки: трудно сказать, где звучит музыка — внутри или снаружи и где находится Бог, уклоняющийся от вербальной и визуальной коммуникации. Эти случаи характеризуют опыт партиципации, который опирается на условие компетентности: воспринять нечто в себя и позволить ему воспринять себя. С одной стороны, когда мы едим пищу, мы садимся за стол и входим в сообщество вкушающих. С другой стороны, никому из нормальных людей не придет в голову съесть то, что лежит на алтаре, ибо оно предназначено Богу. Это различие того, кто дает и кто берет, является фундаментальным. Непонятно, как возможен человек, ощущающий трепет перед алтарем.

Связь слова с песней глубже, чем обычно думают. Сегодня слово считается формой осмысленного упорядочивания, музыка же может воздействовать расслабляюще или возбуждать опасные желания. Но на самом деле, и это отметил еще Шопенгауэр, роль слов в песне не следует преувеличивать. Дискуссия о словах и мелодии нового российского государственного гимна как раз и показывает степень осознания проблемы слов и музыки. Одни считают главными слова, а другие — мелодию. По мнению некоторых историков, греческая речь не просто говорилась, а пелась. Такой речитатив еще кое-где встречается в некоторых местах нашего обширного государства, где люди как бы поют слова. Это свидетельствует о первичном воздействии на наше ухо тональности голоса другого; в смысл его речи мы вдумываемся позже, мелодия же действует на дорефлексивном уровне. И если дискурс о русской идее воздействует на нас прежде всего как мелодия, то следует продумать характер воздействия этого дискурса. Что же это за песня (отвлечемся пока от ее содержания)? Очевидно, что как всякая государственная песня это — гимн. В нем указывается судьба героя. Героическая песня есть не что иное, как приглашение в мир, как предсказание судьбы и обещание славы. Стало быть,

дискурс о русской идее, каково бы ни было его интеллигибельное значение, имеет, как выражались представители славянофильской ориентации, действительно важное «соборное» значение.

Песня вырывает человека из переживания внутренних ощущений и распахивает жизнь как горизонт героических подвигов. Настоящий коллектив единомышленников — это не автономные индивиды, преодолевшие свои приватные интересы на основе идеи. Основой единства выступает не исследование, а дружба, и если ее нет, то никакими силами нельзя достичь солидарности. Именно дружба, основой которой является прежде всего телесная симпатия, прощает другому его инаковость. Вытерпеть поведение другого легче в том случае, если его голос и лицо кажутся тебе родными. Среди тысяч лиц и звуков мы различаем те, которые останавливают наше внимание, обещают то, о чем поется в героических песнях. Нет ли иного способа трансформации мелодии, чем отказ от нее? Ведь песня все равно возвращается, и мелодия нашего гимна самый яркий тому пример. Как мы переориентируемся в звуках, как меняются и меняются ли вообще наши песни, какова тональность философского дискурса — вот самые важные вопросы для тех, кто интересуется судьбами философии и искусства.

В эпоху массмедиа для философии важно понять то, как человек ориентируется не только в понятиях, но и в образах, а также звуках. Как среди тысячи лиц мы выбираем такое, которое кажется нам родным и прекрасным, как среди оглушающего шума и гама мы выделяем привлекающие нас звуки и уводящие в свой мир песни? Такого рода вопросы предполагают принципиально новые исследования. Мыслитель, конечно, не должен превращаться в шоумена и тем более в имиджмейкера. Но он не может ограничиться простым их разоблачением. Все и так знают, что король голый, что экраны лгут, но ничего с этим не могут поделать: спектакли захватывают зрителей, и один приходит на смену другого без какой-то рефлексивной критики со стороны философов. Задача состоит в том, чтобы попробовать свои силы, так сказать, на чужом поле и понять, как образы и песни воздействуют на людей. В этой связи представляется необходимым по-новому взглянуть и на историю философии, которая является продуктом реконструкции интеллектуальной истории Запада. На самом деле мы все говорим и пишем на родном языке, «мелос» которого играет важную роль в восприятии не только литературных, но и философских текстов. Может быть, как раз благодаря своей «образности» и «музыкальности» философия может дать ответ на вызов новых медиумов.

Зов бытия

Истинный мир представлен музыкой, ею звучит бытие. Даже если никто его не слышит, все-таки музыка существует и некоторые восприимчивы к ней. Без нее жизнь была бы сплошным заблуждением. Поэтому и философия, если хочет удержаться за бытие, должна быть музыкальной. Музыка дает высшее наслаждение и побеждает даже сладострастие. Когда человек поет, он забывает все остальное. Музыка — это бесконечная мелодия, безбрежная импровизация, которая не имеет ни начала, ни конца. Волны, выплескивающиеся из берегов, это образ не только музыки, но и становления. Волны и воля единят меня с сущим. Музыка ведет к самому сердцу мира. Она вырывает из повседневности, но и погружает в меланхолию. Поэтому уже Платона музыка не только привлекала, но и пугала. Некоторые звуки исторгают из нас плач, вызывают ужасное чувство напрасно прожитой жизни. И еще не известно, можем ли мы исправиться после этого. Музыка ничего не обещает. Надрывная мелодия царапает наше сердце и оставляет боль.

Пение рапсодов, навевающее тоску, это музыка сирен. Она приводит к сомнениям в правильности избранной жизни и сбивает героев с пути. Другие чувства вызывают ритмичные походные песни, исполняемые суровыми мужскими голосами. Песни героев тоже бывают печальными. Но это печаль об утрате соратников, друзей, которых теряют в бою. В отличие от песен сирен такая музыка не отрицает, а утверждает жизнь.

Поскольку дионисийская музыка ввергает в оргиазм или пугает и парализует, необходим посредник между чистой музыкой и душой. Таким посредником выступает миф, слово, танец, сценическое действие. Трудно представить, как может быть воспринято чистое музыкальное произведение, не сопровождаемое словами. Без них унесенный в сердце мира человек растворился бы в нем и не смог бы сохранить свое индивидуальное существование.

Искусство представляет мировое целое, переживаемое как прекрасное. Тот, кто чувствителен к нему, ощущает пафос, который вызван резонансом с первоосновой мира. Но мы являемся патетиками только в искусстве, а не в жизни. Жить — значит прислушиваться к себе или окружающему повседневному миру, а не к волнам звуков, идущим от бытия. Таков ученый, который без большого пафоса исследует природу и сущность вещей. Он видит причину аффектов в обычных и даже смешных причинах, он психологически или физиологически расколдовывает возвы-

шенное переживание музыки. Музыка из медиума бытия превращается в научной интерпретации в функцию чисто органических процессов.

Человек, переросший животные инстинкты, становится невосприимчивым к давлению среды благодаря игре. Танцуя на гребне волн, человек возвышается над повседневностью. Все может стать чудовищным — собственная жизнь, познание и мир, но есть музыка, которая помогает все это переносить.

Горюя о болезненной чувствительности современной молодежи, я вижу ее причину в том, что люди замкнуты в капсуле собственного существования. При этом люди отторгают лекарство, которое может их спасти. Их может вылечить открытость другому, но ничто не вызывает такого отторжения, как необходимость быть с другим. Занимая место в автобусе, современный человек не хочет, чтобы кто-то сел с ним рядом и затеял разговор, и ставит на свободное место сумку. Сегодня огромная армия психотерапевтов борется за разотчуждение людей, но никто не хочет вернуться к архаичным формам жизни иерархического общества, в котором солидарность людей достигалась телесными практиками воспитания открытости и бытия-с-другим. В качестве средства преодоления дезинтеграции людей выступает искусство. Но это не то искусство, которое культивируется рынком и выступает либо дорогим товаром для наслаждения богатых, либо дешевым суррогатом для управления беднотой. Необходимо возрождение искусства по греческому образцу.

Героический человек просыпается утором и, как каждый из нас, спросонья не знает, жив он или уже умер. Но, в отличие от большинства современных молодых людей, прислушивающихся к работе своих внутренних органов, он запевает ритмичную песню и вырывается наружу. Так он выходит в общественное пространство, где живет ради других. Напротив, современная молодежь, которая тоже должна выходить на улицу, надевает наушники и слушает музыку, еще глубже уводящую их во внутренние лабиринты собственной души.

Итак, музыка — вот что выводит нас за пределы имманентности или, точнее, вот что является трансцендентным в имманентности. Не возвращение архаических практик для преодоления распада общественной ткани, а музыка как эстетическая форма существования, как искусственное построение себя как общественного существа — вот что соединяет людей.

Современный человек, подобно Одиссею, оказался бессильным перед мелодией сирен. Не следует ли предпринять попытку

избавиться от зачарованности волшебными звуками музыки? Непостижимое волшебство некоторых звуков и их сочетаний — вот в чем тайна музыки. Даже философы, верящие в безусловную власть понятий, очарованы искусством, и многие из них вместе с Гегелем считают, что причина этого та же, что и причина власти понятий: философия и искусство — это разные формы раскрытия истины. Но для Ницше это объяснение выглядело уже неудовлетворительным. Аполлоническое и дионисийское — это не просто онтологические порядок и хаос, но и культурно-эпистемологические формы постижения мира. Аполлоническое — это рационально-понятийная, а дионисийское — чувственно-музыкальная форма проявления жизни. Они мыслятся Ницше не как иерархизированные дифференциации «метафизики присутствия», а как равноправные силы, игра которых и дает импульсы культуре. Сократу, который был лишен музыкального дарования и работал с помощью понятий, Ницше противопоставлял «поющего Сократа».

В этой связи возникает вопрос о проблематизации и актуализации античного искусства. Классицизм — это реанимация античной стилистики в искусстве. Маркс писал о «тоге античности», в которую рядился абсолютизм. Но если политики (особенно американские) были склонны прикидывать на себя римскую тогу, то философы обращались к греческим корням. Может быть, причина в том, что римское наследие в большей мере является политическим, а греческое — философским, а может быть, здесь мы сталкиваемся с какой-то аберрацией. Философия не могла принять римских стратегий власти, опиравшихся на бестиализирующие зрелища, а политика никогда не воспринимала философскую критику. Но все это не раскрывает содержательного интереса: что привлекало деятелей Просвещения в античном наследии? Что они утратили и надеялись вновь обрести у греков? В чем причины реанимации античной трагедии?

Книга Ницше о греческой трагедии давала ответ на вопрос современности. Судьба искусства в те времена складывалась как распространение легких жанров и вытеснение трагедии. У Ницше это вызывало глубокое беспокойство, и поэтому он старался показать позитивную роль трагического мировоззрения в культуре. Оно не дает пребывать в сладкой дремоте оптимизма и делает человека чутким к грозным силам бытия. И сегодня, когда жизнь стала гораздо более комфортабельной и мирной, чем раньше, массмедиа не позволяют забывать о разного рода катастрофах, несчастьях, болезнях и смерти. Воспитанный на основе рационалистического и моралистического миропонимания, человек решительно

не всегда готов к душевному противодействию этим событиям. Утрата смысла и нигилизм — вот расплата за розовый оптимизм, зародившийся во времена Сократа и широко распространившийся по мере успехов науки и техники.

Чем же трагическое восприятие мира отличается от познавательного, которое является основой оптимизма? Рационалистическая философия и наука опираются на познание законов бытия, благодаря которому открывается возможность управления жизнью, причем до такой степени, что исключаются разного рода нелепые случайности и все события, в том числе и такие, которые считаются трагическими, делаются предсказуемыми. Например, болезни и душевные драмы следует лечить, а о смерти лучше не думать. На самом деле то, что является несчастьем, то, что угрожает человеческому существованию, не поддается рациональному учету. Можно познать причину болезни, но это никоим образом не делает больного человека мужественным. Он либо не впускает это событие внутрь себя и верит, что скоро выздоровеет, либо впадает в безнадежное отчаяние, если понимает, что поражен смертельным недугом. Что, вообще говоря, значит знать, что я смертен? Знаем ли мы при этом что-то о смерти, а главное, знаем ли мы, как жить, если рано или поздно умрем?

К встрече с несчастьем нас готовит искусство, и прежде всего древнегреческая трагедия. Зрители не остаются безучастными к страданиям героя и вместе с ним пытаются выстоять перед лицом ужасного несчастья. Трагедия — это не утешение тем, что несчастье случилось не с тобой, а с другим. Ее назначение состоит в том, чтобы сообща противостоять угрозе. Поэтому ядром трагедии Ницше считает хор, музыку, которая способна объединить людей и примирить их не только друг с другом, но и с грозными стихийными силами бытия.

Эффект музыки радикально отличается от познания. Наука, в том числе и музыкальная, игнорирует их специфику и трактует музыку как изображение действительности. Понятие «музыкальный образ» является искажением самой сути музыки. Музыка не является познанием, отображением реальности. Испытавший влияние Шопенгауэра Ницше понимает ее как выражение воли к жизни: «Чудовищный контраст, раскрывающийся, как пропасть, между аполлоническим пластическим искусством и дионисической музыкой, лишь одному великому мыслителю явился с такой степенью ясности, что он, даже не руководствуясь указанием означенной эллинской символикой богов, признал за музыкой другой характер и другое происхождение, чем у прочих искусств: она не

есть, подобно тем другим, отображением явления, но непосредственный образ самой воли и, следовательно, представляет по отношению ко всякому физическому началу мира — метафизическое начало, ко всякому явлению — вещь в себе».[39]

Итак, музыка — это «вещь в себе», и ее существование до некоторой степени колеблет утверждение Канта о том, что вещь в себе непознаваема. И хотя музыка — это не познание, однако, несомненно, она выступает способом постижения бытия. К музыке неприменимо не только понятие истины, но и понятие красоты, от нее нельзя требовать возбуждения чувства наслаждения прекрасными формами. Описание изначальной сути музыки Ницше нашел у Шопенгауэра, который различал природу и музыку и определял последнюю как обобщенный и вместе с тем конкретный язык мира: «Из тесного соотношения, существующего между музыкой и истинной сущностью всех вещей, может объясниться и то, что когда какая-либо сцена, действие, событие, обстановка сопровождаются подходящей музыкой, нам кажется, что эта последняя открывает нам сокровеннейший их смысл и выступает как самый верный и ясный комментарий к ним; равным образом и то, что человеку, безраздельно отдающемуся впечатлению какой-либо симфонии, представляется, словно мимо него проносятся всевозможные события жизни и мира; и все же, когда он одумается, он не может указать на какое-либо сходство между этой игрой звуков и теми вещами, которые пронеслись в его уме».[40]

Ницше развивает мысль Шопенгауэра о музыке как особом способе постижения бытия, как языке воли: музыка побуждает к символическому созерцанию дионисической всеобщности, музыка затем придает этому символическому образу высшую значительность тем, что создает миф. Важно спросить, что представляет собой «дионисическая всеобщность». Это не просто оргиастический порыв или экстаз, но это такой выход вне себя, который разбивает оболочку индивидуального, обособленного существования и единит людей между собой и со всем сущим: «Лишь исходя из духа музыки мы понимаем радость об уничтожении индивида».[41] Суть дионисического искусства Ницше видит в отрицании героя как высшего проявления воли и утверждении вечной жизни. Напротив, аполлоническое искусство преодолевает страдание индивида лучезарным прославлением вечности явления

---

[39] *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Сочинения: В 2-х т. М., 1990. Т. 1. С. 117.

[40] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1. С. 309.

[41] *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 121.

и красота в нем одерживает победу над присущим жизни страданием. Дионисическое искусство открывает радость существования не в явлениях, а за ними, оно сливает нас с Первосущим. Таким образом, цивилизационное значение музыки состоит в том, что она преодолевает муки и страдания индивидуального существования и формирует людей как «едино-живущих».

Музыка как лекарство от последствий теоретического оптимизма постоянно используется цивилизацией. Лучший пример тому Ницше видит в расцвете оперы. Внезапно пробудившуюся страсть к полумузыкальному говору, в котором более или менее разборчиво звучат не слова, а междометия, Ницше объясняет внехудожественными тенденциями. Он указывает на то, что речитатив — это не порождение искусства, а нечто более древнее. Пение речью — нечто противоречивое с художественной точки зрения. Музыка разрушает логику и пафос речи, а речь — музыку. Однако попытка соединить несоединимое настолько устойчива, что поневоле приходится говорить о какой-то тяге к идиллии, заставляющей человека петь голосом. Изначальным является стремление петь, петь героические песни, возвеличивающие человека. Конечно, в оперном искусстве приоритет над дионисической музыкой получило словесное, аполлоническое начало. По мнению Ницше, опера рождена теоретическим человеком, критиком любителем, а не художником. Не подозревая о дионисийской сущности музыки, творцы итальянской оперы видели в ней разновидность звуковой риторики, развивающей сладострастие: «Предпосылкой оперы служит неверный взгляд на художественный процесс — идиллическая вера в то, что всякий чувствующий человек — художник».[42]

Однако главной идиллией, порождающей оперу, является единство природы и идеала: «Человек Ренессанса, человек образованный, так и дал вести себя назад, в унисон природы и идеала, в идиллическую действительность — посредством оперной имитации греческой трагедии».[43] Козлоногие сатиры античности возродились в опере в облике распевающих и наигрывающих на флейте пастушков, символизирующих новое обретение своей сущности утратившим ее человеком. Ницше язвительно замечает, что нелепая действительность, представленная в опере, не сопоставима с ужасной суровостью подлинной жизни. Вместе с тем этот призрак невозможно прогнать громким окриком, ибо он

[42] Там же. С. 177.
[43] Там же. С. 178.

питается живыми соками дионисической музыки. Опера — это, говоря ныне модным словом, симулякр, труп, заменивший живое существо: «Оптимизму, который угнездился в генезисе оперы и в существе той культуры, что репрезентируется оперой, удалось с устрашающей поспешностью совлечь с музыки ее дионисийское предназначение и напечатлеть на ней харакер развлекательства, игры формами».[44]

Если исчезновение дионисической музыки привело к вырождению греческого человека, то какие надежды вызывает пробуждение дионисийского духа в наше время? Ницше видит его пробуждение прежде всего в немецкой музыке на пути от Баха к Бетховену, от Бетховена к Вагнеру. Сочетание теоретического пессимизма Канта и Шопенгауэра с музыкой Вагнера, мистерия единства немецкой музыки и философии дают основания говорить о возрождении греческой культуры. В этом возрождении трагедии в немецком духе Ницше видит возвращение человека к самому себе. Это возвращение есть возвращение к истокам, к грекам. Однако, в отличие от просветительских путей приобщения к наследию, Ницше выбирает путь возрождения греческой трагедии в духе музыки. Правильным образом молодежь воспитывают не профессора философии, а великие музыканты. Школьные профессора превратили греческую культуру в пыль, которую сметает буря. Ницше заклинал: «Да, друзья мои, веруйте со мной в дионисийскую жизнь и в возрождение трагедии. Прошло время сократического человека: возложите на себя венки из плюща, возьмите в руки тирсы и не удивляйтесь, если тигр и пантера, ласкаясь улягутся у ваших ног. Теперь-то вы и должны быть трагическими, ибо спасетесь».[45]

В заключение Ницше корректирует свою мысль о нарастании господства аполлонического, словесного начала в античной трагедии. Он полагает, что само противопоставление аполлонического и дионисийского должно быть скорректировано. Исходным пунктом исследования Ницше был исторический факт «эстетизации» зрителя, который приучался к тому, чтобы воспринимать произведения искусства не непосредственно, а в соответствии с критической рефлексией искусствоведов. Закономерной реакцией на это является романтический идеал зрителя сочувствующего, сопереживающего героям драмы. Чтобы избавиться от напоминающего качание маятника колебания эстетической теории,

---

[44] Там же. С 180.
[45] Там же. С. 186.

Ницше предложил пересмотреть соотношение аполлонического и дионисийского, аналогом которого выступала противоположность внутреннего, духовного и внешнего, телесного. Он видит возможность пластичного соотношения противоположностей на языке философской и одновременно художественной прозы. По сути, Ницше пытается передать философский элемент трагедии или музыки не в форме открытия их смысла или формулировки четкого определения, а путем открытия соответствующей тональности философского дискурса, который сам выступает как звучащее слово, как музыка, примиряющая несчастное сознание индивида с неизбежностью страдания и смерти.

Критика, направленная на отрицание универсальных притязаний метафизики, предполагает, что основания критики являются несомненными. А между тем это не так. Поэтому следует избегать безапелляционной критики и искать более эффективные способы преодоления метафизических, авторитарных стратегий языка. Сегодня их ищут в литературе, которая понимается не как совокупность художественных текстов, относительно которых спорят, являются ли они правдой или вымыслом, а как прежде всего форма, особый язык, обладающий гораздо большими эмансипационными возможностями, чем любая критическая философия. Что такое литература как язык? До сих пор этот вопрос оккупировали герменевтика и семиология, где язык традиционно понимается как репрезентация действительности. Современная критика сводит язык поэзии и литературы к дискурсам социологии, психоанализа, философии и т. п. Но литература — это не описание мира, а творчество и вымысел, как в свое время считал Ницше. Сегодня его проект создания «музыкальной прозы» находит продолжение в борьбе с формализмом и структурализмом, которым противопоставляется риторика. Она определяет игру не только воображения, но и познания и опирается на аллегорию и иронию, а не на символ и метонимию.[46]

Философия музыки

Ницше указывает на то, что Сократ перед смертью обратился к музыке, ибо обнаружил границы познания. И сам он предпринял попытку превзойти Вагнера сочинением «музыкальной про-

---

[46] См.: *Де Ман П.* Критика и кризис // Слепота и прозрение. Статьи о риторике современной критики. СПб., 2002.

зы», образцом которой является «Так говорил Заратустра». Что же такое музыка, в каком отношении стоит она к образу и понятию? К ней неприложимы эстетические критерии, выработанные рационализмом. Музыка не отображает действительность. По Шопенгауэру, музыка отличается от всех остальных искусств тем, что она является образом не явлений, а самой воли. Музыка как дионисическое искусство порождает трагический миф: герои гибнут, а жизнь продолжается. Она учит нас, что все живое должно быть готово к страданию и гибели, она раскрывает ужас индивидуального существования. Но при этом слушатель не должен оцепенеть от этого видения, благодаря музыке он сам становится Первосущим и чувствует неукротимое и жадное стремление к жизни. Ницше резюмирует: «Несмотря на страх и сострадание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как единоеживущее, с оплодотворяющей радостью которого мы слились».[47]

Распад духа музыки, с которой мы встречаемся в хоре греческой трагедии, начинается, по Ницше, с аттического дифирамба. В нем музыка подчинена слову и обращена в образ явлений: «Если она пытается возбудить наше удовольствие только тем, что понуждает нас подмечать внешние аналогии между каким-либо событием в жизни и природе и известными ритмическими фигурами и характерными звуками в музыке, если наш разум должен удовлетворяться познаванием подобных аналогий, то мы тем самым низведены в сферу такого настроения, при котором зачатие мифа невозможно, ибо миф может наглядно восприниматься лишь как единичный пример некоторой всеобщности и истины».[48] Дионисическая музыка мифа делает явление всеобщим; наоборот, в подражательной, живописующей музыке оно лишается мифического содержания. Живопись звуками, заметил Ницше, это нечто, прямо противоположное действию мифотворческой музыки. Греческое искусство эволюционирует в направлении разработки характеров и быстро теряет мифотворческий дух музыки. Все, что осталось от нее, это либо «волнующая», либо «напоминающая» музыка. Особенно снизилась роль музыки в построении развязки драм. В старой трагедии хор давал метафизическое утешение гибели героев, в новой — герой, переживший страдания, как бы выходит на пенсию, доживает жизнь в спокойном благополучии.

Жизнь есть нечто скорее трагическое, чем радостное. В своем анализе значения музыки Ницше исходит из наличия трех иллю-

[47] *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 122.
[48] Там же. С. 124.

зий, благодаря которым воля находит способ понуждать человека к продолжению жизни. Одних пленяет радость познания, другие покорены красотой, третьи нуждаются в метафизическом утешении. Эти возможности используются сократической, александрийской и буддийской культурами.

Миф о поющих сладкоголосых женщинах-русалках, околдовывающих моряков и воинов, отвлекающих их от выполнения своего долга, уводящих в неземной, подводный мир, является настолько впечатляющим, что запоминается на всю жизнь. Впечатляющий рассказ Гомера об испытании Одиссея сиренами не является его личной фантазией. Несомненно, он укоренен в самых нижних пластах сознания человека, причем настолько глубоко, что сохранился и у нас.[49]

Самоочевидность истории о сиренах не мешает поднять целый ряд вопросов, относящихся к условиям возможности самодостоверности такого верования. К такого рода вопросам относятся следующие: о чем поют сирены, как их песни достигают уха мужчин, почему они обезоруживают их, от чего они отвлекают и куда уводят, что обещают они усталым путникам? Как сирены находят воинов, на какой волне они посылают свои сообщения, почему сила ветра и паруса бессильны, почему сила и мужество мужчин, их рассудительность не способны противостоять мелодиям сирен?

Миф о сиренах намекает на то, что музыка обладает какой-то непостижимой властью, возможно, высочайшей властью над человеком. Через ухо она проходит внутрь человека и делает сурового воина беспомощным как младенец. Пример с Одиссеем — его удержала на месте только веревка, которой он был привязан к мачте корабля, — говорит о том, что мелодия является мощным аттрактором. Где же скрывается источник этого влечения? Обычно ставят вопрос: к чему влечет нас музыка? Является ли она некой способностью узнавания высших идей, как полагали Платон и Гегель, или она есть выражение, а возможно, само желание и сама воля, как считал Шопенгауэр? Верно ли мы понимаем саму суть музыки?

Прежде всего неясно, куда стремился Одиссей, когда услышал голоса сирен, и что это были за мелодии. Очевидно, что это не та музыка, что мы слушаем в концертном зале, сидя в кресле. Эта музыка не срывает нас со стула и не влечет куда-то с непостижимой силой. Природа влечения, как и все в человеческих желаниях, является весьма не простой. Мы желаем не потому, что испытываем

[49] См. наиболее впечатляющую интерпретацию мифа о сиренах: *Слотердайк П.* Сферы I. Пузыри. СПб., 2005. С. 498.

потребность, например, еды или секса. Не всё едят и не со всякими сходятся. И наоборот, ночные обжоры или неисправимые бабники испытывают желание даже когда не ощущают потребности, и оно непреодолимо. Согласно психоанализу, сила влечения заключена не в физиологической потребности, а в первосцене, впечатление от которой является собственным источником психической энергии. Какая же первосцена повторяется, так сказать, переносится в акустической форме в сближении с сиренами? Возможно, психоаналитическая модель тут не совсем годится, так как музыка сирен рассчитана только на одного и не предполагает никакого другого. Их пение направлено только тебе и никому другому не доступно, ибо сирены угадывают именно твое желание, которое вовсе не партикулярно. Сладкоголосые певуньи проникают во внутреннюю, интимную зону слуха, показывают ключ к райским вратам и приглашают в путешествие к твоему настоящему дому, на настоящую родину. Может быть, Шопенгауэр и прав: собственно, пение сирен это и есть медиум, благодаря которому желание не просто осознается, а формируется. Именно в песне желание и субъект достигают единства.

Звучание тона, дифирамбический призыв вызывали порыв в душе слушающего субъекта к тому, чтобы стать таким, как поется в песне. Герои становятся такими, какими они слышат себя сами, сама их жизнь — это напряженное звучание героического стиха. Религиозное пение — это уже отклонение от героических гимнов. Акафисты славят Бога. Но священники заблуждаются, думая, что люди хотят быть, как боги. Человек хочет стать шлягером. Рапсодическое пение зовет наружу и вперед. Этим оно отличается от пения сирен, которое обращено внутрь. Кантилена рвет душу наружу, рапсод распахивает горизонт бытия. Сегодня так воздействуют на слушателей тенора и примадонны, их пение возбуждает наше Я и не дает ему впадать в спячку.

Поп-музыка развивается в ином направлении: певец как бы выплескивает свое нутро наружу. Истерия поп-звезды опирается на старую стратегию сирен, вовлекающих слушателя в ядро песни, вспенивающих готовые к прыжку ожидания услышать свою музыку. Истина лакановской истории о зеркале состоит в том, что условием образования Я является не образ в зеркале, а слуховой, вокальный образ. Слушая песню, человек заключает пакт со своим будущим, принимает и ждет другого как друга, ожидание встречи с которым и подогревает музыка. Ортопедия интимного гимна состоит в призыве к своему Я. Многие мечтают о выступлении на больших площадках именно потому, что надеются на такую

встречу. Побеждает тот, кто исполняет свой гимн, а тот, кто не слышим, продолжает бороться.

Героические песни — своеобразные монументы великим людям — образовывали соносферу, соединяющую людей. Современная музыка — это голос сирен, а не муз. Наоборот, песни о героях обращены к последующим поколениям, это призыв героев к своим потомкам. От поисков, прислушивания к своему нутру ухо благодаря героической песне прислушивается к зову бытия. Лейтмотивом гимнов являются магические такты и звучания, сохранившиеся в первичной памяти. Эти архаические волшебные мелодии были зовом небес. Повторяя их, я сам начинаю звучать, и я такой, как я звучу. В песне я как бы становлюсь прекрасным звучащим шаром, чистым высоким звуком, плывущим в небесной синеве. Песня — это обещание, в ней звучит мир.

Интересно, чем бы кончилось плавание Одиссея, если бы он не привязал себя к мачте, готовясь к встрече с сиренами? Каков тот интимный чувствительный нерв, который затронуло их пение? Не беспокойство ли это о том, что космос разрушится, если я не окажусь в том месте, куда меня зовет песня? Народная греческая традиция воспринимала сирен как душераздирающих плакальщиц над телами умерших. Их власть идет от подземного мира, от их господ — Гадеса и Поркуса, именно их голоса они передают в своих хвалебных и заупокойных плачах над умершими. Эти песни совсем не героические, потому что они раскрывают тщетность усилий, пустоту и неизбежный конец человеческого существования. Античные авторы описывали голос сирен как медоточивый и одновременно ужасный, что вызвано впечатлением от магических звучаний, да и от всей античной музыки, которая была вовсе не столь мелодичной, как в поздние романтические времена. Наше ухо сегодня уже испорчено либо мелодичностью, либо поп-ритмами и не воспринимает народной музыки. Античная музыка возвышала обещание и делала собравшихся едиными, мужественными; она вооружала против наркотического опьянения речами и единила мелодией.

Героическая тональность разрушается в обычном времени. Требуется новый баланс между терпением и порывом, ибо тот, кто его не найдет, не сможет вернуться назад; тот же, кто возвращается, знает, что жизнь — всего лишь ожидание возвращения. Есть что-то общее между современной поп-музкальной культурой и сиренами. Одиссей воспринимал голоса сирен как звуки неба, так и современная песня зовет слушателя в какой-то потусторонний мир, где человеческие цели осуществляются.

Одиссей не был исключением из этого метафизического правила. Музыка — это знаки жизни, нарисованные Богом на его скрижали. И это видно на примере современных видеоклипов, манящих в потусторонние небесные или подводные, словом, фантастические миры, откуда не возвращаются к обычной жизни.

Одиссей стал первым, кто песню воспринял как жизнь; он стал первым героем, вернувшимся к обычной жизни. Из эпического монстра он стал виртуозом шутки и обмана. Гегель считал хитрость Одиссея примером для философов и художников, для которых проблематично возвращение из мира искусства к обычной жизни. Судьба античного героя и современного художника, в сущности, одинакова — их жизнь оказывается жертвой за славу. Герой остается в песне, а художник — в каталогах выставок, и это, собственно, есть их гробницы. Одиссей в некотором смысле обманщик, ускользнувший от невеселой участи героя. Многие комментаторы подчеркивают аналогию между Одиссеем и Эдипом, сиренами и Сфинксом: они должны преодолеть скорбь смерти. Логика понятна: либо Одиссей, либо сирены. Смурная печаль модерна мечтает о возможности ужиться художнику и критикам (их голос скорее ужасен, чем сладок). Но гомеровская истина справедлива и для нас: критики и комментаторы, как сирены Одиссея, зовут художника из жизни на необитаемый остров умирания. Все ощущают эту связь песни и смерти. Очевидно только, что сирены не пускают в ход руки, они не обладают такой формой власти. Слушатели-жертвы чахнут от их пения; на том экстерриториальном острове забвения, куда зовут сирены, они не получат ничего, кроме рапсодии.

Шиллер выразил своеобразную национальную танатологию в своем призыве похоронить песню и заменить ее молчанием. Такая позиция выражает новую конфигурацию культуры, сообразную коллективной памяти массовой культуры. В XIX веке человек все реже сам поет песню. Наступает эпоха речей. Все большую роль в единстве нации начинают играть музеи. На улицах и больших площадях водружаются памятники, так музеи выходят наружу из зданий на улицы. Богу посвящают не песни, а памятники, религия становится в художественную эпоху эстетическим явлением. Это прощание с античной системой прославления, главным элементом которой был хор. Пространство славы было своеобразным политическим концертным залом. Культура стремится соединить эффект Пантеона с эффектом сирен, так она интегрирует ожидание и лаудацию. Следует различать песни муз и мелодии сирен. Современная поп-звезда выплескивает наружу

свое нутро. Истеричный визгливый или воркующий голос сообщает нам о состоянии внутренних органов, просит покоя и забвения от физической тяжести, физиологической неудовлетворенности человека. Это тоже песня-обещание, но обещание забвения.

Ответ на вопрос, почему голоса сирен оказываются сильнее оружия, состоит в том, что они настраиваются на волну материнского голоса, который действует на нас безотказно. Как птенцы среди шума и гама безошибочно узнают сигналы, посылаемые матерью, так и мы неподвижно замираем, если слышим пение, напоминающее нам материнскую песню. В таком сравнении есть несколько проблем. Во-первых, сирены зовут туда, откуда не возвращаются, т. е. в царство мертвых. Во-вторых, их голос влечет к себе с непостижимой силой: если бы Одиссей не был привязан к мачте, он непременно бы последовал за сиренами. Напротив, голос матери зовет нас изнутри наружу. Он призывно звучит сверху, как колокол или гонг, и заставляет забыть о внутренних шумах, которые издают наши внутренние органы. Таким образом, голос матери является важнейшим фактором антропосоциогенеза, он выполняет ортопедическую функцию, ибо переключает наше внимание на восприятие информации, идущей от внешнего мира. Услышав голос матери, зародыш перестает быть замкнутой монадой, комочком плоти, растущим внутри материнского лона, и готовится к выходу в мир. Колыбельная песня распахивает мир ребенка и зовет его наружу. Но она обещает не только светлое будущее, но и предвещает ужасный конец. Поэтому нет противоречия в том, к чему призывают голоса матери и сирен. Сирены настраиваются на волну материнского голоса и используют его влияние для того, чтобы сбить героев с пути.

Мелодия и ритм героической песни, изначальная суть которой задана уже в колыбельной, зовут ребенка к подвигу, на широкий простор бытия. Напротив, современная поп-музыка кажется продолжением стратегии сирен, которые говорят об усталости тела, о напрасной трате сил и зовут героя в страну покоя. Парадокс в том, что мелос муз оставляет слушателя спокойным. Тенора и примадонны поют так, что звенят стекла в окнах гигантских концертных залов, а слушатели, наоборот, неподвижно застывают в своих креслах. Совсем другая атмосфера царит на рок-концертах, где не только певец, но и публика погружаются в транс, а потом, как футбольные фанаты, выплескивают накопленную энергию в актах вандализма. Кстати, в этом и состоит сходство современной и сиренической музыки. Герои не накачиваются музыкой, как наркотиком. Их песни просты и печальны. Вальс «На

сопках Маньчжурии» обдает нашу душу холодом. Охватывающая слушателя печаль напоминает о павших героях и одновременно примиряет со смертью. Героическая смерть прекрасна. Наоборот, певец, который изливает в микрофон свой внутренний страх, сбивает с героического пути и сосредоточивает нас на радостях частной жизни.

Для понимания музыки необходима ключевая метафора. Является ли она образом мира, или формой желания? Шопенгауэр критиковал трактовку мелодии как образа мира. Музыка — это не образ и не архитектура, а воля; она не изображает и не отражает, а формирует ее. Его метафизика музыки является важной и для понимания природы желания, энергия которого в современном психоанализе выводится из травматической сцены. Но на самом деле, если желание формируется музыкой, то для этого не нужен другой. Ведь мелодия обращена только к тебе. И хотя неясно, где звучит музыка (внутри или снаружи?), на каждого действует она индивидуально и угадывает именно твое, а не чужое желание. В этом суть мифа о сиренах, которые безошибочно настраивались на ухо каждого отдельного человека.

Старая музыка была ритмической, а не мелодической. Является ли ритм своеобразной организацией либидо, как думал Лиотар, или он есть способ формирования субъективности? В ритме есть нечто героическое. Поэтому ритмическая песня-обещание не просто нормализация желания, а призыв к будущему. Герои становятся такими, какими они слышат себя в песне. Что обещает песня: встречу со своим Я, забвение или монумент герою? Рок «накачивает» слушателя энергией. В этом смысле он ближе к героической музыке.

Каждый из нас•был покорен когда-либо голосом другого настолько сильно, что готов безрассудно следовать его зову. К счастью, такие голоса встречаются редко. Почему же музыка обладает столь сильной, возможно, самой сильной властью над человеком? Звучит ли в ней бытие, как полагал Ницше, или она резонирует с внутренними вибрациями и ритмами нашего тела, как считал Шопенгауэр? А может быть, она напоминает нам о голосе матери, который мы, подобно птенцам, различаем среди тысячи шумов, ибо от этого зависит наше выживание? Этот голос звал нас наружу, когда мы покоились в плаценте; он приглашал к трапезе, давал утешение и наставлял на героический путь словами колыбельной песни. Звуки родной речи исторгают из нас слезы или смех потому, что мы, как члены одного рода, обладаем некоторыми общими переживаниями.

Греческие философы придавали центральное значение не письму, а устной речи, которую они понимали как непосредственное событие смысла. Субъективность в героическую эпоху формировалась речитативом мифического или эпического сказителя. Я формировалось не зеркалом, как полагал Лакан, а распевами-обещаниями: человеческое существо осознавало себя уже благодаря детской песне, как существующее во времени, в будущем.

Творцы музыки знают, что музыка — это не образ и не сообщение, что слова песни значат гораздо меньше, чем мелодия. Поющий человек не творит образы, он поет свой гимн. Изначальным является стремление петь, а не выглядеть. Между тем культура сделала ставку на тиранию визуального и вербального. Понятие, как подпись под картиной или как интерпретация критика, определяет, чтó изображено на картине и в чем состоит значение образа. Далее образ становится нейтрализованным, «причесанным», он превращается в символ и даже знак. Со времен барокко машинерия образов начинает давить на людей: зеркальные витрины магазинов, выставки модной одежды, реклама — все это развивает технику взгляда. Симптомом современной культуры становятся видеоклипы, синтезирующие глаз и ухо, технику пения и зрения.

Волшебные голоса теледив, рекламирующих товары, напоминают пение сирен, они эксплуатируют доалфавитные и довербальные практики близости ребенка и матери. Поющий человек творит себя, поэтому изначальным является стремление петь, а не выглядеть. Любовь, чудо, спасение — извечная мечта даже взрослых людей. Всех нас влечет к себе родившая нас мать, которую мы уже потеряли, и ждущая нас «мать сыра земля», которую мы еще не обрели. Оральное единство с матерью сохраняется при восприятии музыки. Здесь также трудно провести черту между субъективным и объективным, ибо мы не можем сказать, где звучит музыка — вне или внутри меня, правильнее сказать, что мы растворяемся в ней. Это желание раствориться, слиться в первоначальное единство, которым мы были связаны в эмбриональном состоянии, влечет молодых на дискотеки. Только там автономные изолированные городские индивидуалисты могут удовлетворить свою жажду контакта.

МЕДИУМЫ ХРИСТИАНСКОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ СИСТЕМЫ

С коммуникативной точки зрения христианство является весьма необычным. В его основе лежит послание невидимого Бога, которое противоречит тому, что знает человек из собственного опыта. Христианство — это трансцендентная религия. Мир Божий непостижим и вообще недоступен для нас, пока мы живем в темнице нашего тела. Христианство неосуществимо на Земле, вот в чем проблема. Оно предназначено для подготовки к загробной жизни, а то, что такая жизнь есть, это условие возможности христианства. Послание Бога резко отличается от научных сообщений, которые можно проверить фактами. Однако просвещенная часть верующих не могла сводить Евангелие к описанию чудес и провозглашению иррациональных моральных норм. Постепенно теологи и философы превратили Бога в теоретического монстра. Трансцендентный Бог — это бог философов, которые стремятся объяснить мир на основе единого принципа.

В монархической культуре язык перестал быть медиумом рапсодов и пророков, которые прославляли героев и богов. Современные философы разоблачают речи тех, кто под свои обещания взял кредит и не вернул его. Но сами они ничего не обещают людям, пока одни политики эксплуатируют доверие людей. Критика идеологии разоблачает язык как орудие буржуазии, аналитическая философия говорит о преодолении метафизических заблуждений на основе достоверностей обыденного языка, теория дискурса производит язык от власти, психоанализ выводит его из бессознательного. Во всех этих концепциях язык понимается как медиум недостатков, как медиум нечеловеческого в человеке, в лучшем случае, как органон компенсации или средство терапии. Повсюду как сам язык, так и тот, кто говорит, оказываются симптомом и проблемой. А между тем изначально язык был средством самоименования, самоутверждения, и именно эта функция языка остается вне поля внимания. Не попробовать ли философам снова предложить что-либо позитивное, попытаться сказать нечто такое и, главное, так, чтобы человек вновь поверил себе и, вопреки тому что говорят психоаналитики и критики идеологии, превратившие людей в медиумов злых неразумных сил, снова обратить человека от частной жизни к героическому служению человечеству? Но прежде чем писать новое послание, необходимо рассмотреть судьбу старого.

Теология прежде всего стремится урегулировать отношения между Богом и человеческой душой, которая, несмотря на грехопадение, должна пребывать в Боге. Кроме того, необходимо уяснить отношения Бога с самим собой после очеловечивания. Именно при решении этих вопросов и сформировалась идея всеединства. Золотое время субтильной теологии — поиски места в ничто или в нигде. Если все в Боге, то где, в каком месте располагается он сам, за какими стенами он существует? И вообще, как изнутри можно производить, творить внешнее? Зачем вообще отпускать сотворенное наружу? Как это отпущенное может возвратиться обратно домой?

Осмысление отношений души и Бога осуществлялось в форме монистических или дуалистических концепций, а вопрос о существовании Бога в себе приводил к теории тринитарности. В какой-то мере она может рассматриваться как результат освоения платоновской теории Эроса, которая охватывала внутренние отношения человека и идеи. До появления в XIX веке глубинной психологии именно она была основой описания интимных отношений. Но нельзя забывать и о теологии: Бога постигает тот, кто живет внутренней жизнью. Отсюда история многих понятий психологии и социологии тянется из глубины веков. От размышлений о ко-субъективности диады «Бог—душа» теологи эволюционируют ко все более сложным конструкциям кооперации, ко-интеллигенции внутри божественной тринитарности. Если осмыслить эти усилия как попытку описать отношения «в себе» и «для другого», то они имеют важное значение для философии. Как показал Слотердайк, теологический сюрреализм оказывается сферореализмом.[50] Понятие имманенции невозможно понять без учета истории теологии.

Прежде всего следует освоить языковую игру мистической теологии, в которой описывается возможность прихода души обратно в божественную сферу. При этом мистики мечтали превзойти отношения близости, характерные для родственников и друзей. Союз между ними не описывается исчерпывающим образом в терминах симпатической диспозиции или встречи. О Боге и душе не скажешь в терминах делового партнерства или идеологической партийности. Они не схожи с парой любовников, страсть которых вспыхнула в результате случайной встречи. Более того, резонанс Бога и души имеет радикальный характер.

---

[50] См.: *Слотердайк П.* Сферы I. Пузыри. СПб., 2007.

Как трансцендентная религия христианство формировалось постепенно, в результате внутренней эволюции религии от политеизма к монотеизму, от культа к богословию. Трансформация христианства в ходе цивилизационного процесса была довольно сложной. В частности, удивляет культ икон и других знаков Бога. Не является ли почитание икон следом идолопоклонства? Если Бог трансцендентен, то он не подлежит портретированию. Поэтому можно считать иконофилию вторичным процессом реактивации языческих культов, боги которых были более близкими и доступными народу, чем христианский трехликий и вместе с тем невидимый Бог.

Встает вопрос: почему стало возможным и даже необходимым, вопреки тем сложностям, которые возникали в теологии, возвращение образов? Скорее всего, ставка на активную роль образов происходит в «виртуальных культурах». Рим стал политической фикцией и вместо людей там уже действовали знаки. Спектакулярное общество состоит из людей, которые не хотят или не могут действовать, а лишь обозначают, излучают знаки или сами становятся «знаковыми фигурами». Там, где разрываются живые связи людей, средством коллективного согласия становятся иконы.

Эманация

На древнеегипетском рисунке фараон изображен как посредник, наместник бога-солнца, ибо только он непосредственно соприкасается с его лучами и доносит их свет до подданных. Итак, солнце излучает энергию, которая доходит до потребителей, минуя огромное количество посредников, каждый из которых, участвуя в ее циркуляции, старается урвать свою долю. В самой непосредственной близости к солнцу и свету находится властитель. Его корона, как нимб вокруг головы бога, свидетельствует о солярной природе власти. Сама субстанция власти невидима. Поэтому земной властитель вынужден придать ей зримый образ в форме пышных процессий, величественных сооружений и ритуалов. Так задается тема присутствия и отсутствия, остающаяся главной в европейской метафизике до наших дней.

Если отождествление короля с богом или солнцем кажется привычным и самопонятным и может служить основой истолкования метафизики присутствия и отсутствия, то как следует понимать льющиеся от солнца лучи? В древности свет понимали

не только как освещение, являющееся условием возможности восприятия предметов, но и как эманацию их форм, которые созданы богом и не присутствуют в вещах изначально. И сегодня свет — это не нечто эфемерное. Благодаря развитию радио и телевидения эфирная субстанция оказалась одной из самых значимых в современной культуре.

Как еще происходит эманация бытия? Нимб и корона надеты на голову, это означает телесный контакт, и, стало быть, одним эфиром общение с высшими силами не обходится. Как известно, кроме света старая метафизика разрабатывала метафоры пневмы и сердца. Таким образом, кроме света в качестве медиаканалов общения с бытием использовались еще дыхание и кровь. Если обратиться к мистике, предполагающей эманацию, то и Дева Мария — это, по сути дела, медиаканал, по которому Христос-Логос явился перед людьми. Он сообщает истину непосредственно своим ученикам и перед смертью передает апостолам задание нести Слово Бога. Это Слово, понимаемое как «благая весть», первоначально распространяется как воспоминание. Однако впоследствии, когда христианство становится государственной религией, оно соединяется с имперской техникой власти. Как и благодаря чему стал возможен столь тесный союз христианской церкви и государства?

Апостольский, словесный тип коммуникации по своей форме отличается от имперского солярно-лучевого сообщения. Однако их объединение возможно благодаря тому, что они построены по принципу соотношения центра и периферии. Солнце, которому поклонялись язычники, и христианский Бог мыслятся как центры бытия, посылающие на землю свои знаки. Они непонятны для непосвященных и требуют интерпретаторов, которые переводят знаки бытия на национальный язык. Христианская коммуникация опирается на устное сообщение. Христос появился на свет через лоно Девы Марии. Он был послан со специальной миссией «исправления имен», ибо знаки бытия были искажены недобросовестными медиаторами. Как сын Бога, он проповедовал от его имени. После смерти Христа медиумами Слова стали апостолы, которые его непосредственно слышали, записали и дословно передавали жителям Земли. Собственно, главное назначение церкви и состояло в том, чтобы доставлять послание без каких-либо искажений.

Различные способы переплетения солярно-лучевого и апостольски-звукового типов коммуникации можно обнаружить при изучении истории не только философской мысли, но и искусства. Например, в философии весьма живучими, отчасти конкуриру-

ющими, но в значительной степени дополняющими друг друга оказываются платоновско-плотиновские, опирающиеся на воспоминание и эманацию, и аристотелевские, опирающиеся на логику и риторику, модели коммуникации с бытием. Точно так же уже ранние изображения символов власти включают, во-первых, знаки, свидетельствующие о непосредственном контакте царя с источником бытия, а во-вторых, череду вестников — слуг, предъявляющих народу эти знаки власти. Итак, первый тип коммуникации, которая, строго говоря, является невербальной и понимается как эманация, благодать, откровение, характеризует общение избранного лица — жреца, царя, святого — с самим бытием. Второй тип коммуникации складывается в ходе общения избранника с народом и опирается либо на письменные знаки, либо на устные сообщения. Среди людей, обслуживающих имперскую медиальную машину, есть писцы, составляющие указы, и герольды, громко и повсеместно объявляющие приказы короля. Точно так же церковь представляет собой штат служителей, отвечающих за распространие послания Бога.

Как сочетались, согласовывались эти две различные модели коммуникации? Одна из них опирается на лучистую энергию света, образов, символов и, таким образом, лучше соответствует природе власти, суть которой — сила, а не убеждение и обоснование на основе переговоров. Власть стремится подавлять великолепием, ее знаки имеют магический характер. Господин является харизматической личностью, он воздействует не логикой, а магнетизирующим взглядом. Конечно, имперская техника власти предполагает сообщения, но это прежде всего приказы и указы, которые, как известно, не обсуждаются. Такая техника предполагает соответственную ей градацию добра и зла. Слуга должен быть скорее послушным, чем образованным. Он не должен заботиться о самом себе. Как писал Мисима, для самурая (идеального слуги) нет награды выше, чем отдать жизнь за господина. Напротив, апостольская коммуникация опирается больше на устную речь, а образы и письменные и прочие знаки считает вторичными от непосредственного устного сообщения. Из ее техники следует относительная независимость слуги-интерпретатора и истолкователя, «кодекс чести» которого включал представление о свободе воли, что впоследствии стало опорой гуманизма. Конечно, христианская бюрократия наложила свои требования и ограничения, предъявляемые к Божьим слугам. Именно они стали основой кодификации грехов, а не размышления святых подвижников о сути греха как такового.

Исторически получалось всегда так, что в чистом виде эти идеализированные типы коммуникации не встречались. Более того, они всегда работали в связке. Но как стало возможным, что коммуникация, знаки которой задним планом имели царство, сочеталась с общением, ориентированным на мир? Земное и небесное, родное и вселенское не могут соединяться обычным, непарадоксальным способом. Земное царство соединяло власть и свет, оно управлялось мистической энергией символа. Божье царство соединяло власть и слово и управлялось логикой и риторикой речи. Но как они соединялись между собой? На этот вопрос нельзя ответить умозрительно, и только история соединяла их неразрывно. Не следует думать, что между ними существовала какая-то дружба или сопричастность. Наоборот, церковь часто конкурировала и конфликтовала с государством. Поскольку церковь и государство представляли такие разные модели и техники коммуникации, которые различались по форме, но совпадали по сущности (обе они исходили из различия центра и периферии), то между ними разгоралась острая борьба за распоряжение центром. Указанные формы имперской по сути коммуникации необязательно отличались по принадлежности к земной или небесной власти. Как ни странно, например, метафизика эманации оказалась официальной идеологией не имперского Рима, в основе которого лежали закон и право, а, наоборот, христианской Византии.

Изображение Христа появляется на военных штандартах императора. Благодаря этому сформировалась иконическая техника, которая наиболее эффективно воплощена в современной экранной культуре. Как для нас экран стал единственной настоящей реальностью, так и византийская икона снимает вопрос о доказательстве бытия Бога. Восточная церковь почитает икону, за которой уже ничего не стоит. Но тогда снимается отмеченная выше странность сочетания цезаря и святого. Икона, как стяг, как прочие магические регалии царской власти, оказывает невербальное чудесное воздействие: она охраняет своих и поражает врагов. В сущности, крестный ход напоминает вынос знамен. Точно так же можно указать на аналогию между оракулами, магией, хиромантией и гаданием, которые были официальными техниками принятия важных государственных решений у греков и римлян, и поклонением святыням.

Западная церковь строится на иной модели коммуникации. В ней роль первичного автора выполняет Бог, который отправляет свое послание на землю не через пророков или мессию, а с самым надежным посыльным, на роль которого он выбирает своего

сына. Последний передает сообщение своим ученикам, которые лично вручают его преданным им последователям. Верность Христу — это личная преданность учителю. Послание передается из рук в руки без каких-либо добавлений, которые всегда расцениваются как искажения. Отсюда западная церковь более рьяно отстаивала свою независимость и даже претендовала на приоритет перед императором. Радиально-лучевая модель коммуникации, предполагающая харизму, чудо, силу и блеск, допускала, что избранником Бога был непосредственно сам император. Отсюда цезарепапизм восточной церкви. Наоборот, западная церковь склонялась к папецезаризму, согласно которому непосредственным получателем божественного послания была церковь.

Хотя Рим был объявлен христианами «вавилонской блудницей», римское право и бюрократия существенно повлияли на эволюцию церкви. Признание христианства в качестве государственной религии привело к его существенной трансформации. Если первоначально церковь понималась как «экклезия», руководителями которой становились пророки, богодухновенные люди, то постепенно верх взяли епископы, поначалу заведовавшие имуществом общины. Когда христиане получили дом на земле — храм, то богослужение приобрело официальный характер, и оно уже не было похоже на демократичные тайные собрания ранних христиан. Епископ сидел на возвышении под серебряной статуей Христа, а верующие приходили с дарами.

Другой причиной большей самостоятельности западной церкви была раздробленность и слабость европейских государств. Вместо византийского союза церкви и государства римская церковь стремилась к господству. Декрет Григория VII от 1075 года включал следующие положения: римская церковь основана самим Богом. Только папа имеет право носить королевские знаки. Князья должны целовать папскую туфлю. Имя папы должно звучать в литургиях всех церквей. Только папа может короновать или отлучать короля, и никто ему не может перечить. Папа является святым.

Это настоящая религиозная революция, которая отказывалась от компромисса с языческими обычаями и феодальными барьерами. Универсальная модель коммуникации строилась как сочетание харизматического централизма, основанного на инспирации, и радикально-апостольского служения. Ставилась задача реформирования католического мира как спиритуально-политической империи. Папа считался единственным представителем Бога, который мог слать послания европейцам, а также обращать на путь истинной веры все народы, пребывавшие в языческих заблужде-

ниях. Римская монополия на послания предполагала воспитание специальной апостольской группы, к представителям которой относилось требование целибата, чтобы они могли служить чистыми посредниками между папой и паствой. Таким образом папская революция привела к неожиданным последствиям. Претензия папы породила слой чистых функционеров, которые были лишены права на семью. Их сообщество, организованное как ордена, представляло собой новую экклезию, аналогом которой может служить только средневековое сообщество ученых.

Еще Ницше указал на то, что апостол Павел является для христианства более значимой фигурой, чем Христос. Без его усилий учение Спасителя так и осталось бы достоянием небольшой группы учеников. С телекоммуникативной точки зрения церковь, основанная Петром и Павлом, выполняла задачу построения единого информационного пространства, располагавшегося на поверхности всей земли. Именно способность доставлять послание в далекие страны и определила значительные успехи римско-католической церкви по сравнению с восточно-византийской, временами пребывавшей в какой-то зимней спячке. Ее самым серьезным достижением можно считать крещение Руси, роль которой в распространении христианства неоспорима. Кроме того, не следует особо переоценивать телекоммуникативные возможности католической церкви. Даже для европейцев официальная латынь не была общепонятным языком. Еще больше сложностей было у миссионеров, которые вынуждены были учитывать культурные особенности новообращенных и использовать не только вербальные, но и образно-символические знаки. Во всех европейских империях до самого последнего дня их существования господствовали древние солярные символы, поддерживающие харизму императора. Да и сама церковь их не чуждалась. Отсюда вопрос о том, что считать знаками бытия, зависел от того или иного слоя, уровня, сословия или культурного пространства, в котором происходила коммуникация. Сама христосфера оказалась весьма неоднородной, и это во многом обусловило возможность мировых войн. Известное высказывание, что империя — это почта, а почта — это война, содержит значительную долю истины.

Коммуникативная машина монотеистического мира была весьма сложной, она осуществлялась при участии множества посредников и представителей. Особое и опасное положение занимали евреи. Их позиция была не внешней и не внутренней. Она была эксцентрической. Мнения и даже действия извне не так страшны, как диссидентские акции внутри, поэтому судьба

тех, кого считают пятой колонной, весьма незавидна. Например, стоики или буддисты, взгляды которых вообще нельзя считать религиозными, ибо вопрос о мессии их вовсе не занимал, не вызвали у христиан особой ненависти. Иное дело евреи, которых не принимала ни одна из трех христианских империй, даже если они инкорпорировались в политическую или экономическую структуру какого-либо христианского государства.

Если отвлечься от излишнего внимания к вопросам об этническом или национальном, то с коммуникативной точки зрения еврейская проблема сводится к тому, что евреи, говоря языком Кьеркегора, есть не что иное, как жало в плоть христианской модели коммуникации. С точки зрения евреев, Христос не отличается от других мессий-пророков, которых было множество. Напротив, согласно христианской теологии, Христос отличался от них тем, что являлся Сыном и Словом Божьим и тем самым личным посланником, передавшим послание церкви. Этот момент очень важен для функционирования коммуникативной машины, созданной церковью. Послание Бога, в отличие от научной теории, не проверяется фактами. Но оно и не подтверждается авторитетом Пославшего, ибо он абсолютно трансцендентен. Отсюда вся тяжесть лежит на доверии к посланнику. Хотя теологи стремились доказать существование Бога и опирались на рациональные аргументы, доказательством истинности Писания тем не менее служило посредничество Христа, апостолов и далее слуг церкви, которые лично передавали послание из рук в руки и отвечали за непрерывность циркуляции знаков в коммуникативной системе.

Зло, понимаемое как нарушение коммуникации, как некие сбои в циркуляции в результате еретических отклонений посредников, зло, вызванное сопротивлением или непониманием языческих народов, сопротивляющихся миссионерам, извинялось, ибо могло быть преодолено. Напротив, зло как нечто онтологически изначальное, предшествующее христианству, вызывало гораздо более сильный страх. Именно он был перенесен на евреев. Значительную роль здесь сыграл образ Иуды, который предал Христа. Продал ли он свою душу Сатане за 30 сребреников или сознательно выбрал роль жертвы — так до конца и не ясно. Но не это главное в фигуре Иуды. Для него сомнительны сами притязания Христа, которые он, будучи его непосредственным учеником, понимал не хуже других. И он предал Христа не по глупости или из-за своей продажности. Неверие евреев в Христа представляет собой самую серьезную угрозу всей коммуникативной системе христианского мира. Ибо как бы ни была отлажена система пере-

дачи сообщений, она не имеет никакого смысла, если письмо изначально оказывается фальшивым. Христианами было создано множество легенд о раскаянии Иуды, а также множество историй об обращении евреев. Наиболее типична часто повторяемая история о кровоточащей иконе в Константинополе, которую сломал разозленный еврей, раскаявшийся, после того как увидел капли крови, проступившие на обломках.

Опасность евреев в том, что они сомневаются в полномочиях Христа и этим ставят под вопрос эффективность церкви как глобальной коммуникативной системы. Очевидность этой разграничительной линии сегодня проявляется в том, что в современных массмедиа тоже снят вопрос о достоверности сообщения. Сегодня каждый может считать себя достойным что-либо представлять. Огромная траурная процессия на похоронах принцессы Дианы собралась благодаря вниманию к ней со стороны массмедиа, вопрос же об оригинале, об истине, по поводу которой должны собираться люди, вообще не стоит. С точки зрения евреев, Христос, апостолы, папа — пустые знаки. Сила сообщения зависит от самого сообщения, а не от автора. Наличие представителей оправдано лишь тем, что сам Бог является пустым знаком, поэтому воздействие сообщения на слушателя является исключительно медиакратическим эффектом, возникающим при условии образования сообщества людей. Коммуникативная система предполагает чистку тех, кто включен в ее циркуляцию, и время от времени папы приносят извинения обществу за нарушения, допущенные церковью в прошлом.

Теология визуальной ориентации

Как мы ориентируемся в звуках и образах? Почему среди тысячи световых пятен и шумов существуют их сочетания, которые образуют прекрасные мелодии и лица? Как среди них образуются такие, которые кажутся нам родными и вызывают бесконечную любовь и доверие? Тут нет места случайности, и любой человек со всей строгостью ученого, ориентирующегося в показаниях приборов, различает свои и чужие мелодии и лица. Конечно, сегодня все не так, как в эпоху существования изолированных этносов, и другая культура уже не кажется чужой. Однако так называемые большие культуры и даже интернациональная культура молодежи все равно имеют свой четкий гештальт, исследование которого и является сегодня важнейшей задачей философии. В эпоху, когда

не лекции и книги, а звуки и образы определяют формирование человеческого в человеке и выступают мощными аттракторами, философии, если она хочет оставаться актуальной в эпоху масс-медиа, следует отнестись к решению этой задачи с надлежащей серьезностью.

Существует множество исторических фактов, раскрывающих земное происхождение иконы. Икона, образ — это изображение религиозной личности или событий, в которых она играла центральное значение. Сначала складывался «культ личности», а затем — его изображения, которые наделялись некоторыми чудесными, присущими этой личности способностями. Отсюда «магнетическое» воздействие иконы. Это приводит к необходимости различия Бога теологов от Бога живых верующих. Так и хочется сказать — богов, ибо народ поклоняется не трансцендентному единому Богу, а его представителям на земле, так сказать, его уполномоченным в данной местности.

Божественное первоначально было представлено многоцветьем верований и культов. Первобытные люди творили фантастические образы своих богов, которые выглядели как живые и даже как «гиперреальные» (не случайно маски языческих культов так привлекают современных художников). Наиболее важным является при этом не фантазия сама по себе, а способность обратного воздействия ее продуктов на поведение людей. Это как в рекламе. Ценится не просто творческая фантазия художника, а убедительность создаваемых им образов для других людей. Верования первобытного человека, как наши видеоклипы, конечно, представляют некий вымышленный, но вместе с тем психологически убедительный, желанный мир. Он сконструирован как некое райское место, где воплощаются фантазмы. Такой мир для человека может быть даже более ценным, чем реальный, и тот, кто разгадывает его структуру, обретает власть, которая значительно превосходит воздействие профессорских речей, отскакивающих от студенческих голов как от стенки горох.

«Прекрасный и яростный мир» древних людей заслуживает специального обсуждения. Локальные, зримые, местные, племенные боги древности были хоть и грозными, но близкими, видимыми для человека. Они защищали своих и внушали страх чужим. Единый, невидимый трансцендентный Бог иудеев решительно порывал с многоцветьем языческих культов. Как сформировалось такое представление? По отношению к европейскому христианству в качестве идейного основоположника единобожия указывают на Платона. Но насколько он мог повлиять

на народ Израиля? Тут главный вопрос: является ли иудейский Бог созданием теологов, или он продукт веры народа? Скорее всего, народ, в отличие от философов, не мог ни помыслить, ни поверить в трансцендентного Бога. Стало быть, он является продуктом богословской или, что почти то же самое, философской мысли. Ницше различал Бога народа Израиля и бога раввинов. Раввины — это схоласты, ориентированные на книгу. Свитки Торы, хранимые в ковчеге, чуть ли не единственная реликвия иудеев. В иконах они видели идолопоклонство, ибо Яхве невидим для человеческого взгляда.

Фильм Спилберга о поисках Ковчега со скрижалями Моисея иллюстрирует склонность евреев к магии письма. Невидимый Яхве присутствовал в письменном слове Откровения, которое почиталось в свитке Торы как его знак. Знаками Бога являются буквы. Отсюда каббалистика.

Возможно, роль «локальных богов» в христианстве выполняют святые, которые мыслятся как конкретные защитники данной местности, города или целой категории людей. Культ святых не поднимал таких острых теологических проблем, которые возникли по мере становления универсального культа Христа и Марии. Эти культы стали возможны потому, что святые жили земной жизнью и имелись свидетельства их пребывания на земле.

Бог народа Израиля — это типичный имперский Бог. Поэтому Ницше положительно оценивал Ветхий Завет. Евреи, находясь под гнетом Рима, считали себя избранным народом и мечтали о мировом господстве. Их вера в избранность является типичным продуктом политического ресентимента, так сказать, компенсацией или психологической защитой за политическое поражение. Тогда веру в Христа можно считать чем-то вроде местной религии народа, который враждовал с римлянами и противопоставил ему своего героя, который отверг контракт, подписанный Моисеем и Яхве, и принял новый договор с Богом, основанный на морали прощения врагов. Из зависимого угнетенного положения евреев Ницше выводил Новый Завет, который он считал выражением морали ресентимента. В этом предположении есть некоторая неувязка, ибо правоверные евреи как раз не признавали божественность Христа и вообще опирались на Ветхий Завет. По Ницше, все они должны были рыдать над Евангелием, ибо именно там нашла выражение мораль слабого и униженного народа. Получается, что христианство является продуктом «деградировавшей» части евреев, а не религией рабов, т. е. интернационального, люмпенизированного населения Римской империи.

Согласно «Феноменологии духа» Гегеля, в истории побеждают не господа, а рабы, которые производят средства существования. Так и Ницше настаивал на «оевреивании» христианства апостолом Павлом. Такая концепция хотя и кажется убедительной, однако наталкивается на упорное нежелание евреев христианизироваться. Тема «иудаизм под маской христианства», конечно, заслуживает внимания, но, скорее, не как теория, а как политика. В плане идейного влияния важно иметь в виду, что эллинизации подверглось не только христианство, но и иудаизм. Большинство историков не подвергают сомнению факт эллинизации христианства. Например, в основе книги Г. Бельтинга «Образ и культ» лежит предположение, что вера в трансцендентного Бога претерпевала постепенные изменения и под влиянием языческих культов. Отсюда произошла реанимация старых практик коммуникации с Богом на основе икон и других культовых вещей.[51]

Допущение о том, что первоначально христианство было последовательно монотеистической религией, в основе которой лежало поклонение трансцендентному Богу, вызывает сомнения. Последний, скорее всего, продукт теологии. Тогда христианская религия является изделием теоретической мысли, которая затем насаждалась как государственная идеология через систему образования. Но это предположение не объясняет, какие преимущества она имела перед языческими культами. Более того, в концепции, допускающей возникновение христианства как трансцендентной религии и постепенное его «оязычивание» в Римской империи, содержится внутреннее противоречие. Оно снимает допущение о внутреннем ослаблении империи под влиянием христианства, но не выглядит достаточно убедительным.

Вполне вероятно, что иконофилия оказывается вторичным процессом реактивации языческих культов, которые были более близкими и доступными народу, чем поклонение христианскому трехликому и вместе с тем невидимому Богу. Евангелия написаны, несомненно, просвещенными людьми. Особенно четвертое Евангелие, от Иоанна, содержащее учение о Логосе, наполнено глубоким философским содержанием. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов и теоретико-философские истоки христианства. Но при попытке проповедовать это учение народу приходилось учитывать их языческие верования. Поэтому вместо теории Бога-Логоса пришлось реанимировать сначала культ «нерукотворных» изображений Христа, а затем и рукотворных икон. Точно так же

[51] *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.

обстояло дело с Богом-Отцом и Богоматерью. Культ Бога как создателя и правителя мира, культ Девы Марии как непорочно зачавшей Божественной Матери, конечно, отличался от языческих культов, но, несомненно, содержал нечто знакомое и близкое человеку. Неудивительно, что именно они и оказались наиболее близкими и власти, и народу. Более того, верующие сами придумывали или выбирали человеческие свойства Бога, и примером тому является не только культ Богоматери, но и культ Иисуса как «небесного жениха». В рамках христианства рядом с теологией существует и соседствует тонкая эротология, поддерживающая религию и церковь, хотя ученые ее представители всячески воевали с народными культами.

Историки отличают эпоху искусства от эпохи образов. В частности, Павел Флоренский негативно оценивал церковную живопись Нового времени. В связи с этим возникает вопрос: если Бог и чудодейственная сила его образа существуют лишь в воображении людей, то что ослабило воздействие художественных изображений на поведение людей? Почему появление религиозной живописи, когда пишутся картины на темы Священного Писания, расценивается ортодоксальными богословами как опасный признак разрушения веры? Ведь, надо признать, изображение Мадонны как молодой кормящей матери более убедительно и реалистично, чем традиционный образ Одигитрии. Не является ли искусственным допущение Флоренского, что рублевские иконы — продукт эманации Бога, в то время как религиозная живопись XIX века — всего лишь безуспешная попытка портретирования? То, из чего исходят историки религиозного искусства, на самом деле является не фактом, а теоретическим постулатом. Именно в «учебных» целях удобно противопоставить икону и портрет, чтобы показать различие их восприятия. Реально же дело обстоит по-иному: цивилизованные люди скупают иконы, но вовсе не для поклонения или спасения. Точно так же стены новодельных храмов покрыты современными живописными изображениями, не имеющими культового происхождения, но верующие приникают к ним с такой же надеждой, как к мощам святого.

Почему христиане в VI веке начинают чтить образы, почему стало возможным и даже необходимым, вопреки тем сложностям, которые возникали в теологии, возвращение образов? Речь идет о культе икон, который напоминает языческие обряды. Скорее всего, ставка на активную роль образов происходит в «виртуальных культурах». Рим стал политической фикцией, основанной на символическом производстве знаков величия. Спектакулярное

общество состоит из людей, которые не хотят или не могут действовать, а лишь обозначают, излучают знаки или сами становятся «знаковыми фигурами». Там, где разрываются живые связи людей, средством коллективного согласия становятся культовые изображения. Возникает «простой» вопрос: а что такое религия? Обязательно ли она предполагает веру в чудо? Конечно, в мире кто-то должен отвечать за порядок и справедливость. Хотя в процессе секуляризации Бог был ограничен Природой, Общественностью, Индивидом,[52] тем не менее на них переносится вера в чудодейственные способности. Так что эпоха образов вовсе не кончилась. Иконы и портреты сосуществуют и, может быть, даже проникают друг в друга. Художники используют магнетическую силу образов, а иконописцы учатся технике живописи, чтобы сделать свои иконы более привлекательными и тем самым конкурентоспособными на рынке религиозно-ритуальных услуг.

Как культ икон, так и борьба с ним самым тесным образом связана с попытками ограничить роль теологов в коммуникации человека и Бога. В иконопочитании есть элемент магической, так сказать, оккультной коммуникации, когда без посредства рефлексии, сверхъестественным путем достигается контакт с Богом, когда сообщения передаются не почтой, а, так сказать, с оказией, благодаря мистическому откровению. Правда, в случае христианства речь идет, скорее, о борьбе со старой коммуникативной машиной, представленной языческими культами, обрядами и волхвами. Еще предстоит разобраться, что чему предшествовало. С одной стороны, кажется, что новая вера привела к смене способов коммуникации с Богом, который уже не требует языческих жертв. Но с другой стороны, новый Бог, который посылает своего посланника на землю с новым учением, сам является порождением изменений в способах коммуникации. Такие посланники, как Христос и Мухаммед, возможны в эпоху письма, когда люди внимают смыслу слова, а не магии его звучания. Новые религии предполагают понимающего и даже читающего человека.

Не является ли христианство античной религией, пережившей античное общество? На первый взгляд это не соответствует действительности, ибо история зарождения и распространения христианства описывается как борьба с язычеством. Так, в «Исповеди» Августина речь идет о разрыве с культом чувственности, характерном для Рима. «Хлебу и зрелищам» противопо-

---

[52] «Поскольку старый Бог умер, я готов взять на себя управление миром», — писал Ницше перед окончательным помрачением.

ставляется разговор души с Богом, утонченная психотехника, вовсе не согласующаяся с необразованными рабами. Конечно, элемент ресентимента присущ христианам, но не рабам, а, скорее, тонким интеллектуалам, недовольным хамством и несправедливостью власти. Христианство — это моральная рефлексия, характерная для сформировавшейся и обособившейся индивидуальности, испытывающей давление социума. В изображении Светония римские императоры показаны неискоренимыми злодеями, но, может быть, это сделано для того, чтобы читатели испытывали муки совести, что и было почвой становления или, во всяком случае, распространения христианства среди образованной и обеспеченной части населения Римской империи. Как трансцендентная религия христианство сформировалось постепенно, и то, что Бельтинг считает возвращением народных культов, на самом деле является внутренней эволюцией религии от политеизма к монотеизму, от культа к трансценденции.

Существуют серьезные аргументы в пользу предположения об эллинистических корнях христианства. Икона как культ изображения продолжает традицию античного погребального портрета, и в этом легко убедиться при их сравнении: «Уже в античном портрете пространство как таковое преодолено, и голова, очерченная жестким контуром, выделяется на идеальной плоскости».[53] Но на иконе исчезает спонтанность, изображение выглядит отрешенным и замкнутым, лицо Христа окружено нимбом, который отсутствует на женском портрете. Он изображался монументально и фронтально, его глаза широко открыты и от них нельзя спрятаться. Предпосылкой иконы является культ святых, который самым тесным образом связан с культом мертвых. Первые иконы представляют собой монументальные изображения святых и почитающих их людей, которые изображены маленькими и коленопреклоненными.

Изображения умерших, захороненных не на общественных кладбищах, а в частных гробницах, стали распространяться в Риме в IV веке. Родственники украшали гробницу цветами и зажигали свечи. Если умерший был известной личностью, то гробницу посещали члены общины. Так из частного почитания усопших возник культ святых. Постепенно образ святого оторвался от гробницы и благодаря копированию обрел независимое существование. Он стал объектом почитания, к нему обращались прихожане со своими просьбами. При этом изображения коленопреклоненных людей вокруг портрета святого теперь символизируют не инди-

---

[53] *Бельтинг Х.* Образ и культ. С. 99.

вида, молящегося о собственном спасении, а молитву о спасении других. Святой заботится не о себе, и его гробница становится объектом не попечения, а почитания, она обеспечивает защиту. Святой изображается с раскрытыми руками, которые получают божественную благодать; он представлен в расцвете сил, в роскошной одежде. Одна рука поднята с обращением к Богу, другая положена на плечо опекаемого. Перед нами сильный патрон, защищающий своих подданных. Все это напоминает вотивные изображения божества в античном храме.

Историческое происхождение иконы в какой-то мере помогает понять ее магнетопатию. Она происходит из погребального портрета, который накладывался на запеленутое лицо египетских мумий, и надгробного живописного или скульптурного изображения умершего у греков и римлян. Бельтинг произвел сравнительный анализ различных надгробных портретов, показал их эволюцию и раскрыл специфический код этих сообщений. Портреты умерших считались либо их вечными заместителями в этом мире, либо некими «идеями», призванными отразить вечное существование человека в загробном мире. Этим объясняется идеализация лица, отрешенный взгляд, направленный не на зрителя, а сквозь него, прямо в вечность. Язычники изображали не только умерших, но также богов и императора. Именно это и стало первоначальной причиной борьбы с иконами как остатками языческого идолопоклонства.

Исторические изыскания Бельтинга, который вырвал изучение икон из рук теологов и эстетиков, позволяют лучше понять силу их воздействия. Она не определяется исключительно эстетическими канонами и тем более изобразительными характеристиками. За иконами стоит культ мертвых. Вся та особая мистика, которой окутана смерть, то обстоятельство, что каждый из нас смертен, — вот где таится особая «эстетика» иконописного кода. Икона — это если не сама смерть, то напоминание о ней, она является медиумом, посредством которого возможна коммуникация с мертвыми. Говоря языком Н. Федорова, иконы — это умершие, которые живут и действуют с нами.

Другим источником культа икон является поклонение изваяниям героев. Оставшиеся нам в наследство от Древней Греции скульптурные изображения нагих юношей — это памятники погибшим воинам, отдавшим полису самое дорогое — свое прекрасное тело. Статуи императора, его каменные и бронзовые бюсты и барельефы были весьма распространенными в Римской империи. Кроме того, во все более широких масштабах практиковались переносные

изображения на досках. Чиновники высокого ранга имели право принимать людей под портретом императора, перед которым горели свечи. Таким образом его решения легитимировались самим императором. Статуи представляли императора в полный рост со скипетром и державой в руках, и неудивительно, что именно так впоследствии изображался небесный царь. На портретах император представлен не в профиль, а анфас, и это тоже стало образцом для иконы.

Конечно, бюсты языческих императоров довольно резко отличались от изображений Христа. На отличие античной статуи от иконы обратил внимание В. Буслаев, который указал, что главными в иконе являются глаза. Однако имела место и другая тенденция. Уже Константин видел в Боге правителя небесной империи, и это определяло соответствующий его статусу вид. Христианская икона заимствовала ритуалы изображения императора. Культ Христа превратился в государственный культ. Если портреты императора висели в служебных помещениях, то иконам было место в храме. Однако на практике все получалось по-иному. После того как было официально разрешено изображать Христа, его образ также брали в военные походы и несли его перед войсками. Портреты императора были увенчаны лавровым венком, и это походило на щит с образом, который был укреплен на штандарте.

Отсюда становится понятным обычай укреплять щит с образом Христа на кресте. Сначала крест использовался как эмблема. Затем в его верхней части появляется медальон с его изображением как властителя и Бога, и лишь позднее появилось распятие. Сначала крест считался символом победы, имперским символом. Христос появился на кресте как полководец, а не как Распятый. Signum Христа был установлен на императорском штандарте Константином. По преданию, этому знаку, который он якобы увидел на небе, было дано истолкование «Сим победиши». Первоначально это был именно знак с буквами Chi (X) и Rho (P) или крест (когда они были соединены, получилась христограмма или хризма), а не изображение. Спустя два столетия появились изображения Христа, по аналогии с культом портретов императора. Прошло еще два столетия, прежде чем церковь и император начали противостоять друг другу как враги в иконоборческой полемике.

Подобно тому как император видел в Боге небесного царя и использовал изображение Христа на кресте как военную эмблему на штандарте, папа также распорядился нарисовать Богоматерь в пурпурном одеянии императрицы с короной на голове. На этой

иконе изображен и сам папа, который готовится совершить церемониальный поцелуй ее ноги. Поскольку ранее император присвоил себе титул «слуга Христа», то изображение папы у ног Богоматери означало независимость папы, получившего титул «Слуга святой Богородицы». Хотя юридически папа был византийским подданным, этой иконой он заявлял право самостоятельно исполнять свою власть по поручению Богоматери. Канонизация ее образа самым тесным образом связана с притязанием папы на власть. Не имея иных способов, он избрал медиальную технологию. Поскольку образ Богоматери был чрезвычайно популярен среди народа, он переприсвоил ее евлогическую риторику и канализировал возбуждаемую ею энергию в своих целях. Он стал представлять себя как посредника в общении людей с Богоматерью. Подобно тому как портрет императора в кабинете чиновника легитимировал его решения, икона, изображающая общение папы с Богоматерью, придавала ему дополнительный вес в глазах народа. Подобно тому как портрет императора постепенно сменился каноническим образом, так и изображение Богоматери приобрело специфические черты. Ее взгляд обращен как бы сквозь зрителя, фигура обрела монументальность. Голубое небо и ангелы символизировали вечность, младенец на руках — явление Бога в истории. Папа представлен как регент Богоматери на земле.

Итак, на формирование иконы значительное воздействие оказало культовое изображение императора. Искусствоведы же трактовали нематериальные бесплотные и неподвижные формы иконы спецификой византийской эстетики: образ — это сосуд сверхъестественной субстанции, в котором содержится первообраз. Действительно, в иконе поражает контраст убедительности и недоступности. Существовали ли прочные культурные коды создания и чтения таких изображений? Искусствоведы уверены в существовании ясной и четкой семиотики образа. Однако сравнение различных ранних икон показывает отсутствие единых правил и использование различных стилевых средств. Ранняя иконопись находится в поиске. Например, Мадонна делла Клеменца изображена в луче света, который льется из-под десницы Бога. Святые, окружающие Марию, изображены схематично и отличаются от живого мазка главной фигуры. Наоборот, подвижные фигуры ангелов странно контрастируют с неподвижными фигурами святых переднего ряда. Богоматерь занимает срединное положение, и это можно трактовать как указание на связь духовной и физической субстанций. Такое понимание отсылает к неоплатонической философии, которая считается основой византийской иконографии.

Однако вряд ли можно говорить о канонах образа или о цитатном характере стиля. Портрет святых и лик Бога еще не различаются достаточно резко. Нередко лицо святого, например Иоанна Крестителя, напоминает драматическую маску.

Столь же нестандартно изображен апостол Петр на иконе Синайского собрания. Окладистая борода, короткие волосы, ключи в руке соответствуют его иконографическому типу. Однако в то время вряд ли существовал четкий канон, ибо данная икона не согласует тип и индивидуальность. Выбор образца зависит от установления его безусловной подлинности. Образ Христа был новшеством, которое нуждалось в узаконивании.

Христос считался «царем царствующих» и поэтому император уступил место на монетах своему небесному владыке. Существует легенда, согласно которой у художника, изобразившего Христа с короткими волосами и с пробором как у Зевса, отсохла рука. Христос изображался с длинными вьющимися волосами. Какое-то время соперничали семитический и эллинистический типы изображений Христа. Семитический тип господствовал до иконоборчества, а эллинистический после. Семитический лик наделен ярко выраженными этническими чертами и более очеловечен, он напоминает портрет конкретного человека. Очевидно, что оригинал его сформировался на Востоке. Наоборот, эллинистический образ абстрактен.

Изображение Христа на монетах и императорских штандартах означало, что происходила смена старых государственных знаков власти на новые. Религиозные образы оказались переприсвоенными властью, что вызвано популярностью Христа, харизму которого использовал император, изображавший себя партнером небесного царя. На монетах постепенно Христос занял лицевую сторону, а император — оборотную. Гармония была достигнута тем, что в руках императора оказался крест. Вообще говоря, симбиоз церкви и государства, власти небесной и земной, происходил постоянно. Исключением, скорее, является их резкое противоборство. Император представлен в медиальной технике как воин и царь, а папа — как святой. На деле же император пользуется христианскими символами (вместо меча, кольчуги, шлема, колесницы — трон, мягкое одеяние, крест, корона, напоминающая о нимбе мученика), а папа водружает на голову корону. Этим оба достигают чисто светского триумфа. Если старые императоры рядом со своим изображением помещали портрет сына, намекая на преемственность, то христианские императоры изображали себя рядом с Христом и апостолами. В целом византийская иконогра-

фия характеризуется переходом от античной имперской тональности к религиозно церковной. Знаки власти и знаки Бога тем не менее странным образом сливаются.

Переход частных портретов в официальную сферу меняет их стилистику. Чудотворные изображения использовались как частные покровители, и это было данью язычеству. Империя использовала эти изображения. Они приобрели официальный статус и стали выполнять пропагандистскую функцию. Культ религиозно-государственных изображений, и прежде всего креста и иконы, вызван сложными отношениями с соседним Арабским халифатом. Арабы первыми начали выпускать монеты с изображением халифа как представителя Аллаха. С 695 года на арабских монетах остаются только надписи, а в Византии начинается иконоборчество. Вероятно, Лев III с предубеждением относился к изображению Бога потому, что был выходцем из Сирии. На Востоке изображение живых существ считалось конкуренцией с Творцом.

Теологи, вынужденные мириться с культом икон, стремились превратить их в высказывание. Например, изображения Иоанна Предтечи, а также апостолов следовали определенной теологической схеме. Иоанн первый узнал и крестил Христа, а Петр получил от него ключи как консульские знаки власти над Римом. Надпись на греческом языке подверждала его право быть земным представителем Бога-Логоса. Возможно, мы лучше поймем силу икон в формировании единства общества, если обратимся к анализу медиакратических технологий. Сходство восприятия иконы и ТВ-изображения состоит в том, что они не отсылают к чему-то стоявшему за ними или над ними. Точнее, они отсылают к тому, кто их послал, несколько по-иному, чем образ или семантический знак, несущий значение. Знак воспринимается не сам по себе, а как носитель информации. В процессе восприятия это проявляется в том, что мы стремимся сравнивать воспринимаемый нами образ с «самим предметом», и хотя понимаем, что это невозможно, стараемся хотя бы не путать образ и то, что он отражает, иначе окажемся в психбольнице.

Наши обычные образы и знаки наделены некими двойниками, в роли которых могут выступать как предметы, так и идеальные сущности. Но экранные образы постепенно превратились в нечто иное: они сами стали самоценной реальностью. Собственно, византийская икона впервые заменила трансцендентного невидимого Бога его изображением. Поэтому для византийских богословов вопрос о доказательстве бытия Бога не стоял столь остро, как для католических. Но это наблюдение не только не снимает, но и, на-

оборот, обостряет вопрос о том, как конструировалось единство народа. Христианство всегда гордилось тем, что предложило людям новый союз, основанный на любви и вере. В этом случае его символика, и прежде всего изображения Святой Троицы, Христа и Богоматери, должны обладать некими «магнетическими» свойствами, эманировать любовь «святого семейства» на всех страждущих, приглашать их к себе, обещая спасение.

Письменная культура оторвалась от почвы, на которой она произрастала. Знаки единят нас истиной и информацией. Но если сообщения перестают согревать наши души, они становятся бесполезными. Сила современных экранных медиумов по сравнению с книгой состоит в том, что они опираются на образы и звуки. Все это не дает повода радужным надеждам на освобождение изобразительного искусства от господства вербальной интерпретации. Несмотря на судорожные попытки современных художников отыскать новую нишу существования, специалисты по медиафилософии констатируют «смерть картины».[54]

История образа

Вопрос о ви́дении, об образе — один из решающих в истории западной цивилизации. Папа Григорий I в VI веке писал, что иконы вешаются на стены для тех, кто не умеет читать. Однако наряду с защитниками были и иконоборцы. Г. Йонас писал, что со времен греческой культуры глаз становится главным органом чувств. Центральное для греческой философии слово «теория» является метафорой, прямо относящейся к сфере визуального. Ви́дение становится аналогией интеллектуальной деятельности вообще, а также масштабом оценки остальных чувств. Многие авторы настаивают на приоритете зрения не только в геометрии, но и в любой другой теоретической области греческого духа. Можно сделать вывод, что началом европейской цивилизации является своеобразный «окулоцентризм». И евреи, налагавшие запрет на изображение Бога, и ранние христиане стремились противостоять господству ви́дения и образов. Тертуллиан писал об «идолократии» и ставил в один ряд черта и художника.

Христанский запрет на образы был вызван тем, что человек изображает божественное по аналогии с земным, смешивает образ и его референт. Поскольку Бога нельзя изобразить, человек заме-

---

[54] См.: *Савчук В. В.* Режим актуальности. СПб., 2004. С. 150.

няет его собственным изображением. Позже Кальвин повторил аргументы ранних иконоборцев: мы не можем воспринять Бога глазами, носом или ушами. Он дан только душе, которая и есть то, чем мы похожи на Бога. Какие же образы, какие картины может рисовать душа, какое искусство может портретировать душу? А наша душа — лишь крохотная искра божественного. Человек не может изобразить сущность души и Бога иначе как чувственно, но эти изображения совершенно несравнимы с божественным.

Позже отношение к образам все же существенно меняется. После реформации церковь избавляется от изображений Бога в стенах церкви (за исключением витражей), но они переходят на стены частных домов. Они перестают быть объектами религиозного контроля, секуляризируются и приватизируются. Возможно, именно этим обстоятельством объясняется изменение в религиозной живописи. Мадонна становится все больше похожей на молодую мать, но ее изображение висит не в церкви, а дома. Во время реформации церковь уже не нуждалась в образной иллюстрации евангельских текстов, и слова Григория I в эпоху грамотности уже перестали быть актуальными. Ранее единый, всеохватывающий универсум религии разделился на две различные общественные части, и образы были вынесены из религиозной сферы. Образ и слово, прежде единые, оказались разорванными технологически.

Важным моментом реабилитации визуального стала теория перспективы Декарта. Перспективизм Декарта внедряет научный взгляд на реальность как на объект исследования. Он же обосновывает так называемую эссенциальную копию, веру в то, что благодаря все более совершенной технике ви́дения субъект может достичь совершенной копии изображаемого. Позже Хайдеггер отрицательно оценил картезианский перспективизм и упрекал Декарта за превращение мира в картину. Вместе с тем, как феноменолог, Хайдеггер и сам настаивал на определении истины как несокрытого. Эту линию критики перспективизма и образного отражения действительности продолжили М. Мерло-Понти, Ж. Лакан и Р. Рорти. Явное противоречие состоит в том, что первый был также представителем феноменологии, второй написал «Стадию зеркала», а последний противопоставил дискурсивной этике эстетику. Таким образом, речь идет не об отказе от образов, а о корректировке понимания визуального. Например, Хайдеггер критиковал Декарта за то, что тот развивал греческое понимание ви́дения как теории в неправильном направлении. Мерло-Понти также упрекал Декарта за то, что его теория перспективы описывает призраки, видимость, а не реальность. Лиотар в своей

диссертации 1971 года использовал для анализа фигуративного дискурса лакановское различие символического и воображаемого. Вместо деления на слово и образ он ввел различие фигуры и дискурса. Лакан также констатировал господство окулоцентризма в современной культуре. В «Стадии зеркала» субъект собирается, интегрируется не на словесном, а на визуальном уровне.

Как понимать усиление современной философской критики визуального? Решимость, с которой Рорти использовал метафору «зеркало природы», проистекает из витгенштейновской отсылки к «просто видеть». Витгенштейн отметил страх языка перед образом, и отсюда вытекает его «визуальный поворот» — трактовка языка как образа мира. Такой поворот характерен для постструктуралистов и целой линии еврейских философов во главе с Левинасом и Деррида. Наоборот, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, критикуя окулоцентризм, возвращают ви́дение не как метафору интеллектуального зрения, а как психологический и социальный процесс. Скорее всего, причина поворота постмодернизма к сфере визуального не является чисто теоретической. Очевидно, что этому способствовало пришествие эры видео и кибернетических технологий, эры электронных образов, новых форм симуляции и иллюзионизма, обладающих невиданной властью. Но это сопровождается страхом перед образами, манипуляция которыми способна покорить самого их создателя.

Если раньше критики европейской культуры считали философское наследие античности причиной искажения христианства, то сегодня уже нет оснований обвинять греков в узком рационализме. Их культура была визуальной и опиралась на единство понятийного и образного. Даже благо, по Платону, может являться только в форме красоты. Запад сделал ставку на вербальное по той причине, что чтение книг успокаивает, а зрелище возбуждает. Между тем такая реакция на римское «смотри и повинуйся» оправдана лишь отчасти. Возможно, арена Колизея возбуждала животные чувства, зато византийская христианская культура сумела использовать визуальные знаки для «одомашнивания» людей и при этом добилась значительных успехов в деле цивилизации их поведения.

Еще задолго до европейских влияний Россия включилась в цивилизационный процесс, подражая при этом не парижскому, который тогда был в отдаленном проекте, а византийскому двору. Первые книги и сама письменность наша имеют греческие корни. Если Греция — колыбель Европы, то мы также провели в ней свои младенческие годы. Своеобразие восточного христианства,

которое, как и западное, имело статус государственной религии, видится в консервировании греческой традиции. Но в чем это, собственно, проявляется? Прежде всего речь идет о книжном наследии и идейном влиянии. Эллинизация восточного христианства осуществлялась людьми, получившими хорошее греческое образование в риторских школах. Эллинизация западного христианства дополнилась схоластикой, в рамках которой произошло усиление логического начала. Уже Филон Александрийский предпринял попытку рационального истолкования религии, используя аллегории и интерпретируя творение в аристотелевских понятиях материи и формы. Более того, утверждая, что прежде материи Бог создал интеллигибельный мир идей, он ввел в христианство главный элемент платонизма. Однако платоновские идеи стали мыслями Бога, божественным логосом. Логос Филона — посредник между Богом и миром, между истиной и благом. Точно так же своеобразным возвратным движением от Библии к античной философии оказывается гностицизм. «Гнозис» выступает как познание Бога, осуществляемое в откровении. При этом важнейшими составными частями гнозиса становятся особые эмоциональные состояния печали и тревоги, вины и покаяния. Гностики считают наш мир созданием злонамеренного порочного Демиурга (так определяется ветхозаветный Бог-Творец). Спасителем мира является Христос, который открывает тайну мира своим ученикам, а через них — отдельным избранным.

В христианской Византии сохранился не только рационализм, но и окулоцентризм греческой культуры, именно там сформировалась и достигла наивысшего расцвета техника иконописи. Икона оказывает невербальное чудесное воздействие: она охраняет своих и поражает врагов. Иконы — это не изображение человеческих лиц. Они, конечно, не сравнимы с масками древних или с профилями императоров. Глаза Христа широко раскрыты и смотрят прямо на зрителя. Но его лицо не индивидуально, в нем нет человеческого участия и сострадания. Изображенный под куполом православного храма Бог-Пантократор испепеляет всевидящим оком молящихся на коленях верующих; льющаяся сверху световая энергия не знает преград и не дает никому пощады. Эманация света дополняется голосом, который, резонируя, тоже льется как бы из-под купола сверху вниз. Страх Божий — вот что должна вызывать икона. Это не изображение и тем более не фотография. Даже если художник сознательно или бессознательно писал чье-то знакомое лицо, то все равно это не было портретом. То, что сегодня многие верят в чудесную силу плащаницы, на которой

отпечатался лик Христа, вполне понятно — корни веры в магию глубоки. Нерукотворный образ Христа — это знак неба, наделенный таинственной силой. Чье бы лицо ни отразилось на плащанице — это не снимок.

Икона имеет государственное значение. Лицо Христа — прежде всего лицо мужчины-европейца, на котором также присутствует этническая маска, что проявляется в местных особенностях той или иной иконописной школы. Дело не только в различной технике живописи, но и в культивировании собственного особого облика человека. Здесь чувствуется преемственность с имперской техникой власти, симулирующей себя в профилях императоров на монетах. Чудодейственная икона как непосредственный представитель самого Бога, его родной, близкий, знакомый облик, взгляд главы семьи, царя-батюшки — все это слито вместе и одно поддерживает другое.[55]

Онтология иконы в древнерусской философии

Иосиф Волоцкий (Санин) осуждал греческую философию как языческую ересь. Попытку понять Бога умом он называл внушенной дьяволом. Следует различать, что можно и что нельзя сказать о Боге. Можно сказать то, что открыл Бог, что он всемогущий, мудрый, совершенный. Но он не открыл своей сущности, и поэтому она непостижима. Человек не способен вполне постичь не только сверхчувственное, но и чувственно воспринимаемое творение Бога, и даже самого себя. Создав человека, Бог дал ему понять, что он наделен душой, свободой и разумом, но не дал ему постичь, как он сотворен, как в его теле воплощена сверхчувственная душа. Человек вообще не способен понимать сверхчувственное и понимает не целое, а части. Можно познать лишь то, что заповедал Бог. Он запретил человеку исследовать то, что над ним и под ним. Волоцкий придерживался представления о семи Логосах, последний из которых различает мудрость мира и мудрость Бога.

Проблема истинного постижения Писания обсуждается аналогичным образом. Тот, кто мыслит телесно, должен непрерывно укрощать свои страсти, и прежде всего соблазн греческой философии, предполагающей опору на собственный разум. Как Бог в своей сущности, так и Писание не постижимы конечным чело-

---

[55] Подробнее см.: *Успенский Б. А.* Царь и Бог // Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 205.

веческим умом. Такие попытки неизбежно оборачиваются ересью. Плотское мышление неизбежно обречено трактовать мертвую букву. Все это кажется противоречивым: Бог непостижим, Писание тоже. Человек обречен знать лишь нечто вроде застывших следов. По Волоцкому, Писание постижимо лишь в случае преодоления самомнения, и это можно совершить исключительно собственным разумом. Тайна Писания может быть раскрыта лишь с помощью Святого Духа. Поэтому необходимо очиститься от всех страстей и прежде всего от упрямой веры в силы собственного разума. Все эти положения свойственны монашеской философии вообще. Иосиф Волоцкий радикализирует эти положения и определяет мудрость исключительно как аскезу, т. е. как допонятийное общение с Богом.

Такого же мнения придерживался и Нил Сорский. Старец полагал, что усвоение Писания возможно лишь благодаря милости Божией. Он также придерживался мнения о необходимости очищения перед чтением Писания. Но ритуал он характеризовал как «внешний порядок философии», духовные же практики — разум, истинную философию — он видел в сверхпонятийном общении с Богом, основанном на молчании. Исихазм Сорского является отходом от позиции Волоцкого, считающего, что для духовного постижения Писания достаточно очищения от страстей. Вместе с тем в своих сочинениях Нил прибегал и к спекулятивно-понятийным аргументам. Поскольку молчание неописуемо, он ограничился замечаниями, что оно успокаивает волнение чувств. Нил Сорский оставил без внимания три аспекта, конечно, известной ему патристической литературы. Это споры об исихазме Паламы, мистическая традиция Диониия Ареопагита, попытки понятийного истолкования мистического опыта сирийского монашества и прежде всего Исаака Сирина. Это тем более удивительно, что он воспринял и форму и выводы сирийских и греческих исихастов. Его отказ можно понять как радикальный вывод из доктрины исихазма.[56] Для ее понимания необходимо разобраться с тринитарностью и инкарнацией.

Латинская ересь виделась в попытке постичь Бога исключительно умом. Волоцкий считал, что евреи мыслили Бога как личность и ипостась. Эллины же признавали возможность воплощения божественного в многообразии богов. Христианство

---

[56] См.: *Seebohm T. M.* Ratio und Charisma Ansaetze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Welterstaendnisses im Moskauer Russland. Bonn, 1977. S. 484.

признает троицу. Троица есть трехипостасная сущность, одна природа в трех лицах, гештальтах. Сущность и ипостась не идентичны. Три имени божественного обозначают ипостаси, но не сущность. Они отличаются как друг от друга, так и от божественного. Отец — прародитель всего, Сын рожден от Отца, Дух также исходит от Отца. Ипостаси имеют единую природу, сущность, волю, власть, действие и силу. Люди же не только отличаются друг от друга, но имеют разные интересы. Тринитарность — это коммуна, где части неотделимы от целого. Там нет независимости, хотя возможна автономность. Троичность может представляться по аналогии со светом, у которого, кроме лучей, есть источник. Другая метафора основана на рождении. Отец, Сын и Святой Дух, который перешел через Марию в тело Христа. Еще одно сравнение — душа, где соединены разум, слово и дух. Но для нас соотношение сущности и ипостасей Бога непостижимо.

Ортодоксальное богословие опирается на инкарнацию. Сын родился во второй раз от земной Девы в образе Иисуса. Благодаря этому его тело тоже было божественным, а не человеческим. Таким образом, Христос не состоит из двух частей, как человек, а остается единым по сути.

Икона также истолковывается на этой основе. Сверхчувственное получает телесное воплощение. Трубецкой назвал иконопись умозрением в красках, а православие — мистическим реализмом. Как благодаря инкарнации божественное воплощается в человеческом, так и благодаря иконе происходит проскинезия, протракция сверхчувственного в чувственное. Икона не просто образ, а инкарнация Бога. Прочие священные предметы — Евангелие, реликвии, дары. Природное в этих вещах преодолено сверхприродным. Икона — это прежде всего чудо инкарнации, она воплощает не видимый непосредственно глазом сверхчувственный первообраз. Почитание икон возможно только потому, что они есть не просто образы, а первообразы. Иконописец может написать икону, если благодаря вере непосредственно воспринимает инкарнированный первообраз. Недаром одна из первых икон написана евангелистом Лукой. Но и она не является портретом. Это икона не потому, что Лука видел Христа и изобразил его с натуры или по памяти. Только благодаря милости Бога возможна инкарнация, т. е. икона. Отличие иконы от идолов язычников состоит в том, что первообраз иконы является чистым и светлым. Наоборот, первообразом идолов является демон.

Лик и икона

В российской философии языка сохранилось различие двух разнонаправленных потоков энергии, циркулирующей между бытием и человеком, — эманации и трансценденции. В классической европейской философии утвердилось представление о субъекте, который трансцендирует (выходит за свои собственные пределы) к миру идей. Напротив, у гностиков и византийских богословов, наследие которых благодаря представителям «философии имени» — Булгакову, Лосеву и Флоренскому — стало осознаваться как основополагающее для русской философии, знаки не конструируются субъектом, а посылаются бытием или Богом. Ортодоксальность Флоренского делает его сочинения особенно интересными для нас. Этот интерес вызван не только тем, что русская философия лучше сохранила греческую традицию, ибо трансформировала и нейтрализовала ее по-другому, чем европейская, приспособившая наследие для развития интеллектуальной, технической, политической и экономической экспансии Запада, но и тем, что ее «ортодоксальность» стала причиной того, что в сегодняшних условиях она оказалась наиболее продвинутой. Интерес к работам Флоренского и к русской философии вообще вызван серьезными изменениями в современной культуре, ориентирующейся на визуальные символы. По сути, современная аудиовизуальная культура, распространяемая массмедиа, есть не что иное, как возрождение иконофилии, против которой протестовали рационалистически настроенные богословы Запада. Именно развивая символический капитал визуальной культуры, современная русская философия может найти спрос в современном мире.

Флоренский определяет Храм как путь горнего восхождения от видимого к невидимому. Пространственное ядро Храма намечается оболочками: двор, притвор, самый Храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые Тайны, Христос, Отец. Алтарь — место невидимого, место, оторванное от мира, это — небо. Храм — видимое, земное, человеческое, алтарь — невидимое, небесное, божественное. Как же невидимое выражается в видимом алтаре и как он может быть отделен от видимого? Алтарная преграда, отделяющая видимое от невидимого, есть иконостас, изображения свидетелей, указывающих на тайну, которая выше мира. Флоренский различает как бы два иконостаса. Один — это сами святые, другой — их иконописные изображения. «Уничтожить иконы — это значит замуравить окна; напротив, вынуть и стекла,

ослабляющие духовный свет для тех, кто способен вообще видеть его непосредственно, образно говоря, в прозрачнейшем безвоздушном пространстве, — это значит научиться дышать эфиром и жить в свете славы Божией; тогда, когда это будет, вещественный иконостас сам собою упразднится, с упразднением всего образа мира сего и с упразднением даже веры и надежды и с созерцанием чистой любовию вечной славы Божией».[57] При достаточной одухотворенности молящихся нужды в иконописном иконостасе, который определяется как «костыль духовности», не было бы. «...Вещественный иконостас не заменяет собой иконостас живых свидетелей и становится не вместо них, а лишь как указание на них...»[58] Таким образом, нельзя однозначно считать Флоренского наивным защитником иконы. Будучи далеким от иконоборчества, он тем не менее вполне по-протестантски понимает их ограниченное значение.

Флоренский понимает мир духовный не где-то высоко или глубоко, его благодатный свет окружает нас, и только по незрелости духовного ока мы не замечаем его сияния. Мы не видим ангелов, делится Флоренский опытом духовных переживаний, а лишь ощущаем тончайшие дуновения от ангельских крыльев. Виде́ние, как реальность, не тождественно иконе, которая является образом. Икона как символ не есть нечто самодовлеющее; символ, достигающий своей цели, неотделим от высшей реальности: «...Икона всегда или больше себя самоё, когда она — небесное видение, или меньше, если она некоторому сознанию не открывает мира сверхчувственного и не может быть называема иначе как расписанной доской».[59] Отсюда принципиальное несогласие Флоренского с трактовкой иконы как древнего живописного произведения. Живопись не обладает собственной силой, она выводит зрителя за предел чувственно воспринимаемых красок, к прекрасному, знаком которого она является и благодаря которому способна воздействовать на человека. Икона как символ тоже представляет нечто иное, чем краски и линии, и отсылает к духовной реальности. Однако разница в том, что первичным автором иконы является не иконописец, а святой. Флоренский ссылается на строгие каноны, которых должен придерживаться иконописец. По его мнению, это не является некой «цензурой», а связано с тем фактом, что первообразы, изображенные на иконе, доступны лишь святым. При этом

---

[57] *Флоренский П. А.* Иконостас // Сочинения. М., 1998. С. 366.
[58] Там же. С. 365.
[59] Там же. С. 367.

возникает вопрос: как же может иконописец изображать то, что он сам не видит?

В работе «Иконостас» Флоренский раскрывает красоту иконописного изображения Христа как отражение божественной красоты. Он резко протестует против превращения изображений Его и Богоматери в портреты частных лиц. Действительно, уже в религиозной живописи итальянского Возрождения Мадонна все чаще изображается как молодая мать, кормящая грудью здорового младенца. Переход от культа Богоматери к изображению ее как частного лица в повседневной жизни требует серьезного осмысления. Икона — это ведь не «семейный портрет в интерьере». Во всяком случае, православие решительно протестовало против превращения иконописи в бытовую живопись.

Религиозная живопись Запада, полагал Флоренский, была сплошь художественной неправдой. Художники, не имеющие доступа к первообразам, отказались от церковных канонов и сами стали определять критерии верности изображения на основе эстетических критериев. Иконы изображают святых, а не просто красивых мужчин и женщин. Флоренский так описывает «самодействующую» способность икон: «Мы сами слышим сладчайший глас Слова Божия, Верного Свидетеля, глас, проникающий своим сверхчувственным звуком все существо святых и приводящий его в совершенную гармонию. <...> Вот, я смотрю на икону и говорю себе: „Се — Сама Она“ — не изображение Ее, а Она Сама, через посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как через окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению».[60] Флоренский был озабочен преодолением научно-психологической трактовки икон как образов и поэтому наделял их магической силой. Он считал, что научный подход к оценке силы икон — это скрытое иконоборчество, и тут он верно почувствовал опасность научной истории религии, развитие которой стимулировалось протестантизмом. Иконоборцы тоже не отрицали субъективно-психологической значимости икон, а сомневались в существовании онтологической связи их с первообразами. Считая иконы «изображениями», они весьма логично заключали, что их почитание и лобызание есть не что иное, как идолопоклонство. Отсюда Флоренский настаивает на самостоятельной способности икон свидетельствовать о Боге. Вместе с тем эта магия, так сказать, вполне доброкачественна, ибо вызвана святыми силами. Лики святых являются отпечатка-

[60] Там же. С. 370.

ми первообразов: «...Что же есть образ Божий, духовный Свет от святого лика, как не начертанное на святой личности Божие Имя?»[61] Святые мученики свидетельствуют не себя, а Господа, и собою являют его. Иконописцы — это свидетели святых свидетелей Самого Господа. Отсюда тезис: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: „Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог“».[62]

Так Флоренский открывает важнейшую особенность православия, в котором не было столь напряженных поисков доказательства бытия Бога. Икона снимает вопрос о реальности Бога тем, что сама становится божественной и чудодейственной и выступает предметом религиозного поклонения и молитвы. Однако нельзя сказать, что за иконами ничего не стоит, как это предположил Бодрийяр в своем сопоставлении телеэкранов и византийских икон. Икона и экран одинаково магичны, но источник магнетопатии у них разный. Икона воздействует на верующего ликом, а экран — маской. Но как их различить? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо глубже вникнуть в технику построения икон и экранных образов.

Весьма важным является то обстоятельство, что в постановлении Седьмого Вселенского собора говорится, что иконы создаются не замыслом живописца, а в силу нерушимого закона и Предания Вселенской Церкви, что сочинять и предписывать есть дело не живописца, а святых отцов; только им принадлежит право композиции, а живописцу остается только техника исполнения. Итак, канон и техника. Можно ли утверждать, что иконы целиком определяются канонами, а не техникой, и что телеобразы, в отличие от икон, как раз не имеют никаких заранее установленных канонов? Насколько велико различие между ними? Флоренский указывает, что церковный канон — не препятствие, а условие творчества: «Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, вися в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле».[63] Задачу художника Флоренский видит в том, чтобы постигнуть смысл общечеловеческого канона и самому увидеть сквозь его призму истину.

---

[61] Там же. С. 369.
[62] Там же.
[63] Там же. С. 378.

Он спрашивает новых иконописцев — Врубеля, Васнецова, Нестерова — о «правде» и полагает, что уже сам факт поисков ими «натуры» свидетельство того, что они не видят неземного образа. «...Большинство художников, ни ясно, ни неясно, просто ничего не видят, а слегка преобразуют внешний образ согласно полусознательным воспоминаниям о Богоматерних иконах и, смешивая уставную истину с собственным самочинием, зная, что они делают, дерзают надписать имя Богоматери».[64] Такая современная икона есть провозглашаемое в храме вопиющее лжесвидетельство. В чем тайна чудодейственной силы канона? Ведь рублевская «Троица» все еще оказывает на нас свое магическое воздействие. Но то же самое можно сказать и о картинах названных художников. Не является ли концепция Флоренского слишком натуралистичной и не требует ли она некоторой культурантропологической редакции? Не являются ли лики святых и самого божественного семейства всего лишь антропологическими и культурными типами, образцами «своих», «родных», от которых резко отличаются другие? Тут возникает частный вопрос: почему русские выбрали византийский канон? Он был «красивее» или «роднее» западного, а может, красивое и свое тут вообще неразличимы?

Концепция Флоренского не опирается на такого рода культурологические предпосылки. Более того, именно их вхождение в историю церковной живописи, по мнению философа, и привело ее к закату. Его концепция строго онтологична и соответствует платонизированному христианству. Он исходит из того, что церковная норма не стесняет творчества иконописца, ибо она является не социальной или культурной, а онтологической. Первоначальные изображения Троицы рассматриваются им как иллюстрации жития Авраама (явление странников) и символы гостеприимства. После того как в XIV веке догмат о Пресвятой Троице был канонизирован, преподобный Сергий Радонежский увидел ее смысл в Мамврийском Богоявлении; он постиг «небесную лазурь, невозмутимый, неотмирный мир, струящийся в недра вечной совершенной любви, как предмет созерцания и заповедь воплощения во всей жизни, как основу строительства и церковного, и личного, и государственного, и общественного».[65] Этот новый опыт восприятия духовного мира воспринял преподобный Андрей Рублев и написал в похвалу отцу Сергию икону Троицы. По мнению Флоренского, эта икона показывает в поражающем видéнии Самое

---

[64] Там же. С. 380.
[65] Там же. С. 382.

Пресвятую Троицу. «Чем онтологичнее духовное постижение, тем бесспорнее принимается оно как что-то давно знакомое, давно жданное всечеловеческим сознанием. Да и в самом деле, оно есть радостная весть из родимых глубин бытия, забытая, но втайне лелеемая память о духовной родине».[66]

Поскольку речь идет о припоминании, то восприятие «горнего первообраза» нередко принимает загадочные формы и напоминает ребусы. Символ превращается в аллегорию, понятную немногим, и это ведет к отщепенчеству от «всечеловечности», к появлению ересей. С конца XVI века и в русскую иконопись закрадывается дух аллегоризма, неспособность четко видеть потустороннее иконописцы компенсируют сложностью богословских построений: «...Так богословский рационализм соединяется в иконе с типичностью посюсторонних образов, а далее первый вырождается в отвлеченные схемы, условно выражаемые выродившеюся из второй — чувственностью и светской фривольностью. Таков печальный конец... который тем безотраднее, что нигде, как только в России, изобразительное искусство имело единственную в мировой истории вершину».[67] Русская иконопись XIV—XV веков, сопоставимая, по мнению Флоренского, только с греческой скульптурой, открывает виде́ния первозданной чистоты в простых и понятных формах, которые, будучи церковными, являются общечеловеческими: чем онтологичнее образ, тем общечеловечнее форма.

Подлинными иконописцами являются святые. Многие из них писали сами, другие оказывали влияние на мастеров. Они создают «первоявленные» иконы. Далее эти свидетельства размножаются иконниками-копиистами. На них налагаются особые правила воздержания (в соборном определении предписывается смирение, кроткость, благовейность, хранение душевной и телесной чистоты — безбрачие). Кроме того, их произведения подлежат контролю (мастер должен предъявить икону святителю, который проверяет не только соответствие канону, но и образ жизни иконника. Право именования иконы принадлежит церкви, самочинная подпись — это то же, что «подделка подписи начальника на деловой бумаге».[68] Это сравнение не случайно. Коммуникативная система, основанная церковью, своим первоисточником имеет опыт откровения. Главным свидетелем является Христос, доставивший подлинное послание. Западная церковь контролирует Слово Божие.

---

66 Там же.
67 Там же. С. 383.
68 Там же. С. 389.

«Непрерывность нити свидетельских показаний» обеспечивается институтом священников. Флоренский раскрывает циркуляцию знаков-икон, которые должны писаться «по образу, подобию и существу». Иначе церковь не может быть спокойна, не происходит ли омертвения тех или других органов. Флоренский описывает проблему коммуникации на вполне современном языке: артерия, питающая тело церковное небесной влагой, нигде не должна засоряться, и церковные правила имеют в виду именно обеспечение свободного потока благодати от Главы Церкви до самого малого ее органа. Поэтому иконы-копии, миллионами тиражированные иконописцами, должны свидетельствовать возможно живо о подлинной реальности иного мира, и невнятность ее удостоверения, а тем более сбивчивость, может быть ложность, нанесут ущерб христианским душам.

Флоренский исходит из допущения о том, что в нашей душевной жизни бывают моменты созерцания незримого. Прежде всего это сон. Оригинальность довольно пространного пассажа Флоренского о сновидениях можно уяснить при сравнении с работой Фрейда. Аналогия состоит в использовании понятий перехода или трансфера. Отличие сновидения от сознания Флоренский видит в разнонаправленности течения времени. «...В сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрствующего сознания. Оно вывернуто через себя, и значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы. А это значит, мы перешли в область мнимого пространства».[69] Специфика сновидения состоит в том, что время там становится телеологическим: цели, идеалы, считающиеся в мире сознания чем-то бессильным, в мире сновидения обретают живую энергию. Отсюда все видимое во сне насквозь телеологично или символично, оно — чистый смысл иного невидимого мира. Аналогичным образом Флоренский истолковывает художественное творчество: душа художника питается созерцанием сущностей горнего мира и на их основе творит произведения искусства: художество есть оплотневшее сновидение.

Было бы ошибкой сближать размышления Флоренского о сновидениях с психоанализом. Главное отличие мистической теории сновидения и художественного творчества от психоаналитической теории состоит в том, что сон расценивается как символ горнего мира. Однако особенно на примере мистических виде́ний становится ясным, что душа, будучи в состоянии пересекать границу

[69] Там же. С. 350.

видимого и невидимого, может прельститься и ложными образами. Почему возможно «прельщение»? По мнению Флоренского, во сне оно может идти от физиологии, в искусстве и мистике — от самомнения. Эти соображения можно существенно развить в свете проблематики современных массмедиа.

Известно, что наиболее привлекательными для молодежи становятся видеоклипы. В чем источник их воздействия? Любой понимает, что они не имеют отношения к реальности и являются некими фантазиями. Вместе с тем это не является поводом для отказа от них. Тайна видеоклипов — это тайна сладкоголосых сирен, увлекавших мужественного Одиссея от героического пути на дорогу, ведущую на остров забвения. Так и современный зритель подпадает под власть образа и голоса и забывает о жизни, в которой «всегда должно быть место подвигу». Что же это за голоса, звуки и лица, которые оказываются сильнее «чувства реальности» и способны погрузить нас в состояние некоего транса? Возможно, это образ матери и голос отца, мелодии, которые мы слышали в детстве. Они переприсвоены и использованы в качестве гипнотического средства. Первичная означающая система превращена во вторичную, в которой миф спаян с идеологией, святое превращено в симулякр.

Для определения критериев, позволяющих отличать подлинные видения от прельщений, весьма интересны рассуждения Флоренского о различии лица, лика и личины. «Лицо, — определял Флоренский, — есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира... Можно сказать, лицо есть почти синоним слова явление».[70] Портрет — это не онтология, а эпистемология лица. Художник выявляет схему, под которую он подводит данное лицо. Известно, что труднее всего писать как раз детские лица, ибо неясно, какую схему на них можно наложить. Действительно, лицо — сложная смесь объективного и субъективного, естественного и искусственного. Оно в значительной степени является продуктом природы. Согласно данным исторической антропологии, наше лицо не многим отличается от лица неандертальца. На биологическое лицо накладывает свой отпечаток культура. Даже если отвлечься от намеренной стилизации, а также от теории импритинга, то очевидно, что образ жизни накладывает на лицо свою печать: лицо ребенка или юноши отличается от лица взрослого и тем более старого человека. Подлинным знаком бытия является лик. Лик — это онтологический дар Бога, по образу которого лик воплощается в лице. В отличие от портре-

[70] Там же. С. 356.

та, который строится художником по культурно-художественным, характерологическим канонам, лицо как подобие Божие, лицо, ставшее ликом, выражает глубочайшее задание человека. Лик соответствует греческой идее — явлению духовной сущности, вечного смысла, пренебесной красоты.

Полную противоположность лику составляет личина. Первоначальное значение этого слова есть «маска» «ларва», т. е. нечто похожее, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но внутренне пустое как в смысле физической вещественности, так и метафизической субстанциальности. Слово «larva» означало у римлян астральный труп, пустое клише, оставшееся от умершего и жаждущее свежей крови и живого лица, к которому она могла бы, как вампир, присосаться. Пустота, свойственная маске, всегда считалась признаком злой нечисти, которая обладает лжетелами, пустыми оболочками, инкубами или суккубами, которые способны прельщать людей своим обманчивым видом.

Флоренский явно недооценивает маску. Да, это некая оболочка, симулякр, но пустота ее обратной стороны на самом деле кажущаяся. Маска, личина — основной элемент языческой культуры.[71] В каком-то смысле она и выполняла на ранних стадиях развития культуры символическую роль, служила знаком высших сил. Но в отличие от знаков личины, которыми манипулируют люди, представляющие себя другим, первобытная маска является знаком самого бытия, содержащим и хранящим его энергию. Она имела сакральный смысл, и генеалогия иконы восходит из посмертных масок фараонов.

По мере того как грех овладевает человеком, его лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и превращается в каменную маску. Напротив, подвижничество, духовное восхождение изгоняют тьму и просветляют лицо, которое становится не просто художественным, а идеальным портретом. «...Подвижник, — писал Флоренский, — не словами своими, а самим собою... свидетельствует и доказывает истину... Это свидетельство написано на лице подвижника».[72] В Библии всячески подчеркивается световой характер преображения лица в лик, который напоминает диск солнца. Флоренский понимает преображение не как новое рождение, изменение, а как духовное просветление и очищение, преобразующее эмпирическое тело.

Византийская культура иконы во многом связана с платоновским пониманием воздействия красивого лица. Платон видит его

---

[71] См.: *Леви-Стросс К.* Путь масок. М., 2000.

[72] *Флоренский П. А.* Иконостас. С. 361.

в том, что красивое лицо напоминает о созерцании нашими душами чистых идей, которые истинны и одновременно прекрасны. Метафизика человеческого облика была разработана Платоном в «Федре». Он описывает красавца как отражение объективной красоты-идеи, а восприятие красивого тела — как воспоминание о ее созерцании в те времена, когда наша душа пребывала в мире идей. Таким образом, красивое человеческое тело светится неземным светом. Платон писал: «Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь… Из всех видов неистовства эта — наилучшая… Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным».[73]

Платон выстраивает свою теорию красоты на основе метафизики истины как несокрытого. Когда душа еще не наделена своим домиком-улиткой, т. е. телесной оболочкой, которую Платон называет еще надгробием, она пребывает чистой и непорочной в божественном мире истин. Благодаря более сильной памяти у некоторых людей остаются воспоминания о сияющей ярким светом красоте божественного мира идей, и в связи с этим возникает сильная тоска. Смертные, наделенные телесной оболочкой, воспринимают мир благодаря чувственному зрению, которому недоступны чистые идеи. Только красоте выпало на долю быть зримой и привлекательной. Но земная красота — это не красота сама по себе. Последняя возбуждает низменное желание. Только возвышенный человек, посвященный в таинства, способен испытать священный трепет от созерцания божественного лица. Описание этого возвышенного чувства Платон дает в терминах теплоты: «Глядя на красоту юноши она (душа) принимает в себя влекущиеся и истекающие оттуда частицы — недаром это называют влечением: впитывая их, она согревается, избавляется от муки и радуется».[74]

Итак, можно указать на две особенности платоновской метафизики лица: во-первых, красивы и привлекательны те лица, которые напоминают нам о чистых идеях; во-вторых, лицо — это не просто объективное обозначение, представление идеи, но «живой», наполненный энергией символ, который способен воздействовать на зрителя не опосредованно — через рефлексию, а непосредственно, так сказать, магнетопатически.

---

[73] *Платон.* Федр // Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. С. 185.
[74] Там же. С. 187.

Забота о себе в греко-римской культуре

Фуко в «Использовании удовольствий» писал, что человек в греко-римской культуре конституируется в качестве этического субъекта «не через универсализацию правила своего действия, но, наоборот — через определенную позицию и поиск, которые индивидуализируют его действие».[75]

У греков главное — не столько запреты (кодексы дозволенного и недозволенного), сколько умеренность. При этом воздержанность культивируется среди избранных: свободных мужчин, рожденных властвовать. Дети, женщины, рабы испытывают множество желаний и страданий. И лишь у немногих, в ком «прекраснейшее по природе сочетается с прекрасным воспитанием», встречаются простые умеренные желания. Все это отличается от кодификации норм и контроля за их неукоснительным соблюдением в дисциплинарных обществах.

У греков уважаемый в обществе человек отличается готовностью оказать услугу друзьям, гибкостью в делах, покладистостью во взаимоотношениях, домовитостью. Наслаждение не считается высшей ценностью. Стремление к нему отличает животное. Человек же желает любви и славы. Использование удовольствий варьируется в зависимости от статуса человека. Публичность жизни в полисе определяет различие требований к человеку в зависимости от занимаемого им положения. Известным людям приходилось вести себя более сдержанно.

Если грек вел жизнь на виду и почти не бывал один, то у римлян формируется желание уединения. Греческая культура опирается на открытость, которая проявляется не только как публичность и гласность при обсуждении дел на агоре, но и как «нагота», т. е. открытость равным себе. Это было величайшее доверие, а вовсе не эксгибиционизм. Сами пространства и формы жизни (устройство дома и города, военные походы и времяпрепровождение на площади) порождали своеобразные «коллективные тела». Конечно, это не тела казарм, бараков и коммуналок. Скорее можно говорить о некой «общинности» у греков.

По-иному устроен Рим, где общественные, официальные пространства соседствуют с приватными. Даже император, высшие должностные лица ведут частную жизнь. Их дома становятся пространствами интимного. Богатые римляне имели загородные виллы и могли там отдыхать от службы, принимать гостей и бесе-

[75] *Фуко М.* Использование удовольствий. М., 2004. С. 98.

довать с друзьями. По-иному, в иных условиях протекала частная жизнь у простых римлян. Как и мы, они жили в многоэтажках. Но, видимо, не как англичане — замкнуто и индивидуально, а в «коммуналках».

С римлянами связывают расцвет частной жизни. Отсюда акцент на удовольствии как таковом. Прежде всего манифестируется необходимость обращения к себе. Какую часть дня этому посвятить? Римские философы очень скрупулезны. Утром и вечером они находят время для погружения в себя: напомнить о своих принципах утром и отчитаться в сделанном вечером. Не следует пренебрегать и воспоминаниями о прожитой жизни. Так происходит каждодневная сборка и сохранение себя. Это нечто вроде медитации у наших современников: чтобы не раствориться в потоке дел, следует время от времени обращаться к самому себе.

Забота о себе — вовсе не отдых, а серьезная работа. Это поддержка своего тела посредством физических упражнений, закаливания, умеренности в еде и питье. Это чтение, размышление, беседы или переписка с друзьями. Ее содержанием является собственная жизнь. Люди делятся опытом, дают или просят совет. То, что называется «наедине с собой», — это вовсе не экзистенциальное одиночество, а некая общественная практика. Возникают даже разного рода объединения, кружки или тайные общества, в которых люди собираются с целью найти себя. Скорее всего, и ранние христиане были одной из сект, где занимались духовными практиками строительства себя посредством наставлений Христа.

Эпиктет учил в школе, правда, со свободным расписанием и необязательным посещением. Широко распространены были частные консультанты — нечто вроде психотерапевтов. Богатые люди вообще держали философа на жаловании, чтобы он давал советы, как сохранить или очистить совесть. Дело доходило до того, что такие философы осуществляли нечто вроде эвтаназии: помогали своим покровителям завершить жизнь красиво и достойно.

Но и без платных учителей можно было обойтись беседами со старшими друзьями или родственниками. Важно, что существовал язык для обсуждения проблем личной жизни. Помогая другому, человек предполагает возможность ответной помощи. Это создает отношения теплоты между родственниками, которые не сводятся к разговорам о наследстве. Будучи в изгнании, Сенека заводит переписку с матерью, со своим младшим родственником — с молодым протеже Луцилием. Таким образом, забота о себе оказывается важной формой передачи традиций, в том числе и семейных. Она становится продуктом совместных усилий.

В дискурсах о себе Фуко отметил влияние медицины.[76] Под ее контролем состояние patos — понятие, приложимое к страстям и разного рода расстройствам души и болезням тела. В том и другом случае речь идет о нарушении равновесия. Отсюда рецепты лечения телесных и душевных недугов оказываются похожими. Культура себя предполагает «возделывание» своей личности, даже некую хирургию. Так, Эпиктет считал свою школу не столько местом знания, сколько пространством лечения души. И наоборот, врач Гален пользовался не только хирургическими инструментами, но и давал советы относительно здорового образа жизни.

Медикализация культуры проявилась в интересе не столько к душе, сколько к телу. Отсюда широкое использование телесных метафор при описании душевных недугов. Фуко различает заботу о теле у греков и римлян. У первых акцент делается на физические упражнения и диету, но целью является не столько сила, сколько умеренность, контролируемость. У римлян внимание сосредоточено на том, что можно назвать психосоматикой. «Особую озабоченность вызывал момент взаимоперехода психических и физических расстройств, поскольку для того, чтобы душа не поддалась плоти и сохранила безраздельную власть над собой, требовалось и ее самое исправлять, а тело совершенствовать».[77]

Предмет заботы у римлян — тело не юноши, а взрослого, отягощенного недугами и пороками. Страшатся излишеств, злоупотреблений, соблюдают режим, следят за разными расстройствами, нарушениями, учитывают зависимость состояния здоровья от метеофакторов и т. п. Субъект видит себя не просто невежественным и несовершенным, но и больным. Особая забота — диагностирование душевных недугов. Гнев часто принимают за храбрость, сексуальное влечение — за любовь, зависть — за соревновательность. Греки считали, что во всем надо добираться до истины и так достигать правильного образа жизни. Стоическая работа мысли над собой производится для отличия того, что от нас зависит и что не зависит. Это условие свободы — избежать привязанности к тому, что от тебя не зависит. Такую процедуру на подлинность себя Эпиктет сравнивает с проверкой монет. Это не эпистемология, где ищут критерии истины, а нечто иное.

Человек может быть полновластным властителем самого себя. Но, скорее всего, такая полная власть возможна лишь над своей памятью. Только воспоминаниями можно наслаждаться. В момент

---

[76] Там же. С. 62.

[77] *Фуко М.* Забота о себе. Киев; М., 1998. С. 65.

совершения чего-либо для этого нет времени. Чувство самодовольства, самоуважения — это тоже продукт рефлексии: утром продумать планы, вечером проанализировать сделанное за день и вопрошать себя, от какого недуга ты сегодня излечился.

Если сделал бутерброд, то трудно удержаться от того, чтобы не съесть его. Зажженную сигарету не выплевывают и т. п. Тут какая-то нечеловеческая зависимость, как у животных или у алкоголиков и наркоманов. Эпикурейцы утверждали, что нужно удовлетворять самые простые потребности и научиться при этом получать сильные удовольствия. Стоики испытывали себя на границе возможностей, внезапно отказываясь от всего привычного. Учиться обходиться малым, но извлекать из лишений, жесткого ложа, корки хлеба и глотка воды максимум удовольствий. Особая моральная сила проявляется в отказе от участия в празднествах, когда все веселятся.

Но не идет ли речь об изгоях, маргиналах, философах, которые своим индивидуализмом разрушали социальную ткань? На самом деле в этике самообладания речь идет не об отшельничестве, а постоянном контроле за собой. Это сдвиг внимания: от наблюдения за тем, чем занимаются другие, от интереса к их тайным порокам к анализу себя. Целью такого обращения к себе остается отказ от повседневной суеты, преодоление зависимости от того, что от тебя не зависит.

Фуко отметил отличие подобного самоанализа от исповеди: здесь не нисходят до мельчайших деталей в поисках причины греха, а довольствуются чисто операциональными достижениями. Допустим, разбирается размолвка с другом и устанавливается, что причиной ее стало неосторожно брошенное слово. И не покаяние, а более осмотрительное поведение является результатом самоанализа. Поэтому римская практика заботы о душе лишь кажется ужесточением требований к себе. На самом деле она ведет к изменению представлений о моральности субъекта: не только умеренность, но и удовольствие. Субъект становится самодостаточной сферой, где можно укрыться от давления нечеловеческих сил. Контроль за удовольствиями состоит в том, что их пытаются регулировать на основе разума и знания законов природы. Испытать себя, на что ты способен, — вот главная задача работы над собой. Ее цель — радость, не ведающая тревог.[78]

Фуко отмечает обилие трактатов о лести и гневе в эллинистической литературе. Лесть — это вранье, искажающее истину о са-

[78] Там же. С. 77.

мом себе извне, а гнев — это внутренняя деформация себя. Гнев опасен для господина. Таким образом, трактаты о гневе призваны нейтрализовать опасные последствия власти. Гнев — это состояние, когда человек выходит из себя. Он утрачивает суверенность, становится рабом страсти. Столь пристальное внимание к аффектам означает изменение образа власти. Она перестает быть самодурством, личной привилегией и становится профессией, общественным бременем, которое несет господин. Этика гнева должна отличить легитимное употребление власти от злоупотребления ею.[79]

Если гнев — это превышение власти господина над подданным, то лесть — это, наоборот, способ подданного достигнуть выгоды от господина. Это обращение себе на пользу власти начальства. Лесть — это также использование языка для собственной выгоды. Для этого внушается, что тот, у кого просят, самый могущественный. Лесть — это ложь, она искажает представление о самом себе и ослабляет того, к кому она обращена. Фуко расценивал культуру наставлений сквозь призму европейского либерализма. Стоило бы учесть, что авторами такого рода текстов являются отставные или опальные крупные чиновники, например Сенека, а читателями — молодые функционеры, вроде Луцилия, прокуратора Сицилии. И у нас старцы обращались к власть предержащим с целью наставления их в практиках управления собой. Это никакой не экзистенциализм, а самая что ни на есть государственная философия.

Чтобы практиковать себя, нужен Другой. Кто он: посредник или наставник? У Платона наставник — это образец поведения, учитель и старший, передающий свой опыт жизни Если у греков все беды от незнания и главным становится образование, то у римлян субъект не столько несведущ, сколько порочен, наделен дурными неестественными желаниями. Здесь учитель не тот, кто много знает и передает свои знания, а тот, кто преображает индивида в качестве субъекта. Речь идет об исправлении, терапии, лечении. Сенека описывает исходный материал как Stultus, — это некто, подверженный всем дурным влияниям, не способный противостоять порокам. Он не думает о старости и проводит время в развлечениях. Задача наставника — сделать предметом желания самого себя. Это путь к *sapientia*. Философ-наставник — ведущий, гегемон. Он дает советы на все случаи жизни. Однако отношения ведомого и ведущего — это близкие и сильные взаимодействия. Они основаны на абсолютной открытости.

---

[79] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб., 2007. С. 406.

Фуко раскрывает две позиции в отношении субъекта. Первая — познание истины, познание себя, вторая — делание себя. Когда речь идет о практической жизни, главным становятся не истины, а нормы. Фуко полагает, что субъект в античной культуре соизмеряется не с законом, а с истиной. У нас вопрос о субъекте упирается в законопослушность. Уже у греков и римлян истина превращается в средство спасения, познание мира у них было духовным опытом субъекта.[80]

Об аскезе Фуко также говорит в двух смыслах. У нас аскеза — это отречение от себя, в античности, наоборот, средство, способ стать собой. Конечно, речь идет о воздержании, но благодаря ему приобретается нечто позитивное — покой, счастье. Главное — это готовность встретить судьбу. Собственно, аскеза и есть духовная гимнастика, упражнение, помогающее выстоять перед испытаниями судьбы. Подготовить себя так, чтобы стать сильнее того, что может с нами случиться в жизни.

Христианский аскет движется к святости. Главный враг для него — это он сам. Наоборот, античный аскет — это борец со случайностями. Средством его борьбы являются слова, фразы, которые повторяются каждодневно. Это не молитвы, а рациональные суждения, которые высказывают истину и предписывают, что́ нужно делать. Они не только убеждают, но и побуждают к действию. Такие изречения должны быть постоянно под рукой. Логос в них постоянно на страже, подобно кормчему он руководит человеком. Необходимо добиться автоматизма в исполнении команд кормчего-логоса. Поэтому аскетическая подготовка состоит в запоминании и повторении сентенций, которые являются истинами и одновременно матрицей морального поведения. Это способ стать человеком.

Аскеза — это также способ субъективации истины, т. е. она становится не просто теорией, но и формой жизни. Слушание, чтение, письмо и говорение — вот основные практики античной аскезы. Переход от «алетейи» к «этосу» начинается со слушания. В трактате о слухе Плутарх писал, что, с одной стороны, слушание — это пассивная деятельность. Именно через слух, словами и песнями, можно заворожить душу. С другой стороны, Плутарх говорит о восприимчивости слуха к логосу. Зрение, вкус, ощущение вызывают чувственное удовольствие и являются медиумами пороков.

Сенека тоже писал о двойственной природе слуха. Он восхвалял его пассивность, ибо благодаря ей мысль проникает в душу

[80] Там же. С. 344.

слушателя и делает свое дело. Слова служат почвой для роста семян добродетелей, которые имеются в душе. Но необходима и аскеза слуха: как речь может превратиться в болтовню, так и слушание всего, что попало, может нанести вред. Первое дело — научиться молчать. Чтобы стать членом пифагорейской общины, нужно было молчать пять лет, т. е. не принимать участия в речах об истине. Сначала надо научиться хранить молчание, а потом говорить. По Плутарху, молчать нужно как можно больше. Молчать — значит хранить услышанное. Болтун, что услышал, сразу выплескивает и не держит в душе.

Восточная аскетика также предполагает совершенствование техники слушания. По Судзуки, слушание предполагает особую позу, полный покой, чтобы ничто не мешало. Неуместная жестикуляция и суета — это верный признак несосредоточенности, женоподобности. Бесчестного выдает хихикание, безумного — мимика. Слушатель может лишь улыбаться и кивать головой, в крайнем случае, если не понимает, поднять указательный палец. Обучение в дзенском монастыре длилось дольше, чем в современном университете. Учитель отвечал на вопросы ученика не всегда адекватно и частенько прибегал к побоям.

По Фуко, культура заботы о себе поднимается в античности, в V веке до Р. Х., и продолжается до V века после Р. Х., т. е. в результате накопился свод постановлений, касающихся способа быть, познавать, действовать, любить, общаться. От философских размышлений до христианского аскетизма — тысяча лет изучения себя. В связи с этим возникают два вопроса. Почему усилия в этом направлении не прекращались так долго? И почему о духовных практиках снова заговорили сегодня? Возможно, мы поймем причину их интенсификации как прежде, так и теперь, если предположим, что это вызвано бестиализацией человека, падением морали в обществе. Но есть еще один аспект этой проблемы, связанный с медиумами коммуникации. Коммуникативные и социальные технологии определяли технологии философские. Возможно, упадок духовных и телесных практик заботы о себе связан с книжной культурой, где определяющей становится способность к рефлексии и критике, т. е. способность познания. Способность желания интенсифицируется в обществе благоденствия, где главным становятся зрелища, и этим объясняется интерес к традиционным практикам удовольствия, которые так или иначе входили в круг практик заботы о себе. По Фуко, развитие заботы о себе прекратилось в V веке. Но очевидно, что в форме моральных запретов, пастырства плоти, протестантского пиетизма

и особенно православного добротолюбия традиция заботы о себе продолжалась.

Возможно, причиной нынешнего равнодушия к моральным наставлениям, в которые и выродилась традиция заботы о себе, является элементарная скука, которая овладевает читателем такого рода литературы. Но именно своей монотонностью наставления и могут воздействовать на читателя. Они не возбуждают и не воодушевляют, ибо их задача — успокаивать страсти и желания, даже путем меланхолии. Такие тексты должны превратить пылких молодых людей в старцев, умудренных опытом разочарований. По своей тональности они напоминают песни сирен и зовут свернуть с широкой дороги подвига на остров забвения, где можно предаваться размышлениям о самом себе, медитировать о собственной сущности. Сократ дает советы юношам. Сенека и другие римские авторы создают искусство жизни для стариков. Речь идет скорее об исправлении, чем о наставлении. Целью становится приготовление к старости как высшей точке существования. Фуко резюмирует: «Чтобы стать субъектом, надо состариться».[81]

Исповедь и наставление как форма духовной практики

Исповедь — интимный документ эпохи. И не потому, что сообщает о тайных сторонах сексуальной жизни, а потому, что раскрывает сокровенные надежды первых обращенных. Это образец дискурса об интимном, в котором сочетаются молитва и исследование. Исповедь — это также литературный и психогогический акт экклезиальной открытости. Молитва и исповедь структурировали теопсихическое пространство первых христиан. Глорифицирующая молитва дополняется заздравными и хвалебными речами, а исповедь опирается на язык истины о предмете удивления и восхваления. Собственно, соединение этих двух форм речи и образует специфическую особенность истинностной речи в европейской культуре.

Христианский языковой анализ опирается на предпосылку, что сила исповеди превосходит принудительную истину под пыткой перед судом. Это превосходство состоит в снисходительности в ответ на исповедь. Наоборот, пытка не предполагает ни понимания, ни соучастия. Тот, кого пытают, ненавидит спрашивающих и может лгать до тех пор, пока может терпеть боль. Но

[81] Там же. С. 146.

ложь несовместима с исповедью, условием возможности которой является намерение сказать правду. В истинной религии истина перестает быть свойством высказываний. Истина — это единство речи и жизни. Пробным камнем того, что исповедующийся открывает истину, является боль признания, в ходе которой он очищается и отделяется от своего прошлого. Несомненно, исповедь предполагает иное толкование греческой алетейи: человеческое слово понимается в диалоге, а божественное — благодаря откровению; общим для того и другого является милость, открывающая доступ к внутреннему миру. Трагический катарсис повторяется христианством, но другими средствами. Часто, и не без оснований, полагают, что игра истины в исповеди является прототипом психотерапии.[82]

Августин пытается сделать выводы из того, что истина не просто знание объектов, а пребывание в ней. Во всяком случае, индивид может сообщить истину о своем обращении к истине. Это означает, что искомое находится не где-то далеко, а в нем самом. Исповедующийся должен описать ее пером. При этом рукой автора руководит сам Бог. Отсюда невозможность ложной исповеди. Августин как автор представляет Бога: создатель всех вещей предоставил апостолам и святым отцам возможность записать свое сообщение, посланное с Христом. Итак, апостол — это представитель первичного автора, он говорит или пишет от имени пославшего его, а не занимается психотерапией.

Внутреннее бытие означает здесь остановку в потоке истинного языка: собственная речь выступает как выражение генерального божественного текста, для которого не требуется внешней речи. Но в vita christiana речь идет не только о подчинении своего слова Слову Бога, но и о целостном существовании, в котором единичное предстоит перед Богом. Совершенно явно в «Исповеди» говорится о том, что проводниками Слова Бога являются не гении, а апостолы. Свое собственное обращение Августин понимает как эпохальное. Только возвращение души к Богу дает человеку счастье. Бог Августина — это истина, а истина — это субстанция. Так происходит возвращение к греческой метафизике. Отдельный субъект, как нечто отпавшее от субстанции, может спастись лишь через возвращение к существенному и подлинному. В христианской теологии господствуют метафизические понятия, и поиск истины происходит на основе конверсии бытия

---

82 Исследование роли исповедального слова в культуре см.: *Уваров М. С.* Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

и ничто или как стремление преодолеть феноменальную смерть на основе жизни в истине. Для обоснования возможности этого используется латинский термин «трансценденция», игравший центральную роль в культуре Европы. Именно на его основе доказывалась возможность перехода от ничто к бытию. Августин находит Бога в своей душе. Имеет место возвышение субъекта к субстанции и нисхождение ее к субъекту. Человеческий дух постигает универсум благодаря исследованию своего внутреннего мира — души.

Исихастское аскетическое учение, последовательно реализованное у нас Нилом Сорским, опиралось на использование особенных форм коммуникации, и прежде всего — молчания. Как труд и молитва, оно используется исихастами в терапевтических целях для борьбы с опасными страстями. Если в философии обучение предполагало интеллектуальную работу ума, то в религии оно практиковалось как вспомогательное средство очищения души. Более того, схоластика — это тоже аскеза. Тот, кто старательно и много учится, не отвлекается на мирские помыслы. Аскеза может достигаться разными средствами. В принципе, чтение и медитация полезны для физического и душевного здоровья, если заниматься ими в меру. Однако христианская аскеза требует больше, чем соблюдение медицинских и культурных норм. Если речь идет о чистоте души, то в центре борьбы оказываются душевные помыслы. Христианство — это новый уровень цивилизационной деятельности. Оно открывает эпоху духовных переживаний для широких масс и делает возможной коммуникацию на этой основе. Опыт веры необязательно привязан к каким-либо реальным нуждам или предметам. Внутренний мир может быть виртуальным. Теория познания, конечно, стоит на страже и отделяет реальность от вымысла. Но христианство перешагивает эту границу и открывает возможность переживания воображаемого трансцендентного объекта.

И все же говорить и писать даже о потустороннем и нуминозном — это значит втянуться в рефлексию. Кажется, что подход к исповеди и наставлению как к формам аскезы приводит к отрицанию и обессмысливанию их как форм интеллектуальной деятельности. Чтобы не грешить, можно писать и говорить любую абракадабру, лишь бы занять время, не оставляя возможности для дурных помыслов. Но кто будет это делать? Пожалуй, только поэты-футуристы использовали абсолютно бессмысленные звуко- и слогосочетания. И если у китайских мудрецов мы ищем и находим зерна мудрости, то и Нил Сорский вынужден не просто

говорить, чтобы отвлечься от греховных помыслов, но говорить что-то вразумительное, более того, захватывающее. Иначе кто бы его слушал?

Кроме того, письмо предполагает авторитет и традицию. Отсюда его «Устав» не что иное, как подборка высказываний святых отцов. По отношению к этому сочинению правомерно ставить историко-научные проблемы. В частности, какова культуртрегерская роль Нила, с какими новыми идеями он познакомил русскоязычных читателей? Старец рассуждает об «умном (мысленном) делании», под которым он разумеет внутреннее, духовное подвижничество, размышление, богомыслие, созерцание и сердечную молитву или внутреннюю беседу с Господом: «Кто одними устами молится, а об уме небрежет, тот молится на воздух, ибо Бог уму внимает. Чтобы блюсти сердце, да имеем молитву. Ибо в сем состоит первая степень иноческаго возраста; и без сего невозможно умертвить страсти», — говорит Симеон новый Богослов. Бесконечное повторение внутренней молитвы отвлекает от дурных помыслов и уменьшает возможность греха. «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго, — говорит преподобный Нил, — прилежно, стоишь ли, сидишь ли, или лежишь, взывай, ум затворяя в сердце, и, сколько можно, сдерживая для беспрепятственности внутренней, самое дыхание, чтобы дышать не часто. В том, чтобы, как говорят Отцы, сдерживать дыхание и нечасто дышать, вскоре удостоверить, колико полезно сие для сосредоточения (собрания) ума в молитве».[83]

В сочинениях Нила отсутствует полемический компонент, хотя он негативно расценивал состояние и распорядок монашеской жизни. Однако отстранение от сложившихся форм монастырской коммуникации весьма рискованно. Как поучение инокам «Устав» с точки зрения требований рациональности тоже не самое совершенное сочинение. Некоторые исследователи квалифицируют «Устав» как психологическую теорию. Более корректно называть его некой инструкцией делания. Теория души играет по отношению к практике вторую роль. К тому же эта теория некритична, психологическое знание души поставлено на службу аскетической цели. Поэтому лучше говорить не о теории, а о системе технического знания, полученного благодаря аскетическому опыту. Легитимность его достигается ссылками на опыт святых отцов. Верификация этого знания состоит в повторении аскетической практики.

---

[83] *Нил Сорский.* Наставление о душе и страстях. СПб., 2007. С. 40.

В «Ненормальных» Фуко посвящает одну из лекций исповеди. Он указывает на то, что власть работает с телом, а церковь — с душой.[84] Сначала исповеди имели бухгалтерский характер (у нас говорили «сдавать грехи»). Отчитывались в проступках, прибегали к покаянию. Затем (в XVIII веке) стали исповедоваться в желаниях. Появились постоянные наставники-духовники. Сначала в религиозных учебных заведениях они концентрировали внимание на переживаниях от прикосновения к телу, от взгляда на нескромные вещи, на мастурбации. Собственно, и у нас Нил Сорский пишет устав, в котором главное место уделяется мыслям, переживаниям и желаниям. Так называемый прилог есть не что иное, как мысль, вызывающая побуждение к греховному действию.

«Устав» Нила задуман как эффективное средство против греховных помыслов. Поскольку речь идет о лекарстве, всплывает вопрос не только о теории, но и об «аптеке», т. е. разработке психологической теории аскезы, а также об организации дисциплинарного порядка. Нил меньше внимания уделял теоретическим вопросам, зато продумывал до мелочей распорядок жизни. И хотя он предлагал некий средний путь, это не означало, что этот путь был легким. Каждый час монаха должен быть посвящен исключительно душеспасительной деятельности. Нельзя сказать, что Нил чурался теории. В начале своего труда он классифицирует формы греха и потом достаточно подробно дифференцирует страсти. Но в основе различий лежит интуиция, чувство, чутье в отношении врага. Здесь очевидно влияние Платона. Его образ стражей государства, главными качествами которых является чутье, составил ядро европейского мышления.

Источник греха Нил видит, строго говоря, не в реальности — например, не в том, что сама повседневная жизнь греховна, а в помыслах. Конечно, он отвергает и предметы желания, например собственность и женщин, которых лучше не видеть. Но все-таки главный враг — это греховная мысль. Но если есть интуитивное чутье к врагу, мысль может быть чистой. Собственно, это и делает полезным душеспасительный разговор. И все же не следует искать у Нила попытки анализа, обоснования, схоластического обсуждения возможности мистического единения с Богом. Нил прошел хорошую выучку и сторонился ересей.

Нил разделил помыслы на плохие и хорошие и стремился использовать мысль для борьбы с грехом. Против чревоугодия он аргументировал ссылками на смрад съеденной и переваренной

---

[84] *Фуко М.* Ненормальные. СПб., 2004. С. 215.

пищи, стяжательству он противопоставлял смертность, которая обессмысливает богатство, грешникам угрожал страшным судом и муками ада. Нил выделил 8 греховных помыслов и прописал средства борьбы с ними. Он дошел до того, что не считал даже хорошие помыслы абсолютно добрыми. Они используются лишь как средство борьбы с грехом. С точки зрения последовательного исихазма, практикующего затвор, любые мысли стимулируют греховные помыслы. Но молчание как радикальное лекарство предлагается лишь после того, как использованы другие средства. Нил предостерегает против «передозировки».

Возникает вопрос: в каком смысле Нил определяет свой метод как испытание текстов святых отцов? Как связана психология аскезы со спекулятивно-схоластическими вопросами? Какова степень интеллектуальности учения Нила? Строго говоря, если речь идет о молчании, то нет смысла задавать подобные вопросы. Исаак Сирин считал, что только психики прибегают за помощью к мысли, пневматикам схоластика не нужна. Нил лишь провел до конца эту мысль. Ему это удалось лучше, чем византийским богословам, уставшим от греческого интеллектуального багажа. Все, что не имело отношения к аскетической практике, было отброшено. Слово «философия» не употреблялось Нилом. Является ли этот аскетический пуризм отражением интеллектуальных способностей самого старца, или он есть следствие ориентации на высшую мудрость?

В отличие от богословия и схоластики речь идет не о проверке или обосновании легитимности. Испытывать священные тексты — это значит ставить эксперименты над собой. Жития можно интерпретировать как способ моделирования поведения людей. Речи и тексты о святых не просто идеология. Идеология предписывает и обосновывает, она воздействует, так сказать, извне, хотя иногда и достигает убеждения. Собственно, церковь тоже ограничивается внешней стороной религии — обрядностью и соблюдением ритуала. Но люди всегда хотели большего, а именно внутренней убедительности, правды-истины, которая переворачивает душу, обращает человека. И именно на это ориентировались святые подвижники. Помимо воздержания, поста и молитвы они пытались справиться со своими страстями путем речи. Даже если они прибегали к молчанию, то запрет касался разговоров с другими, это запрет на болтовню. Сам же святой непрерывно говорит, творит внутреннюю молитву, и это называется «умное делание».

Язык функционирует здесь особым способом. Благодаря евлогической риторике тексты воздействуют на поведение людей не как внешние предписания или запреты, они нормализуют сами

страсти. Они направлены на душевные состояния и переживания. Собственно, жития святых — это перевод, интерпретация евангелической риторики на национальные языки, и поэтому сравнение различных жизнеописаний показывает, как Писание использовалось тем или иным народом для оправдания, точнее, прославления собственных целей. Эта национальная редакция Евангелий имела важное государственное значение.

С антропологической точки зрения язык не просто возвещает истину, но и регулирует поведение, причем путем воздействия на психику. Собственно, устная речь и предназначалась как песнопение-славословие для прославления себя и своего рода. Такая героическая песня внушала уверенность и выводила человека из мира смутных страстей и переживаний на дорогу подвига. При помощи песни и речи человек переводит себя в нормальное состояние, он забывает о своих страданиях и желаниях и выходит на путь героев, которые служат защитниками родной земли.

У Нила Сорского патриотический мотив звучит довольно слабо. Главное внимание уделяется борьбе со своими страстями. Можно сделать предположение, что человек понимается старцем как некая машина желаний. И социальная реальность — это не мир холодного расчета и деловых отношений, а мир страстей. Похоть, чревоугодие, властолюбие, гордыня, зависть — велик список грехов (7 основных и почти 300 дополнительных), им невозможно противостоять внешними запретами. Желания — это энергии, которые можно истощать аскезой и трудом. Но и это не всегда помогает. Жития столпников и затворников показывают, что, забравшись на скалу или закопавшись в землю, живя на хлебе и воде, невозможно избежать греховных помыслов. А ведь подлинное христианство требует не просто внешнего послушания, оно предполагает чистоту помыслов, заботу не о теле, а о душе. Греки путем философии, гимнастики и диетики научились управлять своим телом и своими страстями, но они не ставили перед собой цель полного очищения от телесных желаний.

Христианская забота о душе ориентирована на внутреннюю аскезу, на борьбу со страстями и подавление желаний. Собственно, святые — это новые герои, которые демонстрируют победу над внутренним врагом человека, имя которому — дьявол. Это не столько существо, сколько общее имя для страстей человеческих. Страсти зарождаются в одной душе и магнетопатическим путем, как вирусы, передаются другой. Это происходит при обмене взглядами, словами, при телесных прикосновениях. Отсюда в Сорском ските, устроенном по восточному образцу, были приняты жесткие

требования контроля, напоминающие нормы санитарного контроля во время эпидемий. Странный поворот от общежития к изоляции и компромисс между монастырем и пещерой отшельника, достигнутый в ските, объясняются не растущим индивидуализмом, а стремлением оградить невинные души от заражения страстями порочных людей. Но что делать с инфицированными? Воздействие дьявола так велико, что почти уже не осталось невинных душ. Поэтому необходимы эффективные лекарства.

Нил исчисляет восемь главных страстных помыслов или страстей, от которых рождается множество других: 1) чревообъястный, 2) блудный, 3) сребролюбный, 4) гневный, 5) печальный, 6) уныния, 7) тщеславный и 8) гордостный.

1. Для борьбы с *чревоугодием* Нил напоминает, что самая сладкая и благовонная пища весьма скоро обращается в смрад: ведая это, укори себя за то, что желаешь алчно той сладости и приятности для чувств, которая так скоро превращается в злосмрадие.

2. Против *блудного* помысла необходимы следующие предосторожности: сохраняй себя от собеседования с женщинами и от взирания на них; удаляйся от сожительства с юными, женовидными и красивыми лицами и от взоров на них удерживайся. Наконец, отнюдь не слушай ни от кого непристойных разговоров, коими раздражаются страсти.

3. Преодоление недуга *сребролюбия* не требует больших усилий, важно не давать ему укрепиться. Для этого лучше всего помнить о смерти: разумея краткую нашу жизнь, попечемся о смертном часе, не вдаваясь в молвы мира сего и в попечения неполезные. Хотя бы мы и весь мир прибрели себе, но в гроб вселимся, ничего не взяв туда из мира сего, ни красоты, ни славы, ни власти, ни чести, ни другого какого-либо здешнего блага.

4. Тот, кто испытывает *гнев*, должен помнить, что прощение своих грехов предполагает прощение чужих.

5 и 6. Великим подвигом души Нил считал борьбу с *унынием*: лют сей дух — дух уныния; а совокупляясь с духом скорби и чрез него подкрепляясь, он становится лютее и тягостнее. Он нападает с наибольшею силою против живущих в безмолвии. Когда воздвигнутся на душу жестокие волны уныния, человек теряет надежду видеть конец их, и враг влагает ему мысль (убийственную), что велико его страдание в настоящее время, а впоследствии еще увеличится, что он оставлен Богом.

7. Много бдительности нужно нам против духа *тщеславия*: надлежит всячески избегать похвал человеческих, таким образом твердо да направляем все ко благоугождению Богу.

8. Кто поработил себя страсти *гордости*, тот сам для себя и бес и враг, тот в себе самом носит скорую гибель. Первый урок, говорит старец, ставить себя ниже всех, т. е. почитать себя хуже и грешнее всех человек и сквернее всех тварей; потому что гордостию преступает порядок, естеству тварей указанный и горше самых бесов, потому что побежден ими. Вот вторый: избирать всегда последнее место, и на трапезах, и в собрании посреди братии; носить худшую одежду; любить черные и низкие работы; при встрече с братиею каждого предварять низким и чистосердечным (неразленным) поклоном; любить молчание; не быть велеречивым в собеседованиях; избегать спорливости и противоречий; быть в трудах, не выказывая себя (нелюбоявленну), и не настаивать на слове своем, хотя бы оно казалось справедливым.[85]

Судя по мрачному «Завещанию», Нилу не удалось справиться с земными желаниями. Он велел бросить свое тело на съедение диким зверям. Конечно, дело можно трактовать так, что он не придавал значения внешней стороне жизни и не заботился о теле, считая его источником греховных помыслов. Тело — медиум общения с дьяволом. Только душа может приобщиться к божественному. Дамаскин утверждал, что после воскрешения будет дано новое тело. Возможно, это и объясняет то пренебрежение, которое Нил выразил в своем «Завещании».

Евангелие: трансформация понимания

Христианство — это религия, победившая народные мифы и распространившаяся не только среди малообразованной и забитой части населения, но и в просвещенной среде господствующего сословия. Как могли воспитанные в духе античного рационализма люди верить в то, что не согласуется ни с логикой, ни с фактами. Конечно, можно использовать принцип вытеснения: христианство — это не что иное, как побочный продукт разума, так сказать, более короткий путь для достижения той цели, которая сформулирована в рамках гуманизма и рационализма. Бог и его посланник Иисус персонифицируют античный идеал лучшей жизни. Но дело в том, что христианство — это трансцендентная религия. Мир Божий непостижим и вообще недоступен для нас, пока мы живем в темнице нашего тела. Христианство неосуществимо на Земле, вот в чем проблема. Оно предназначено для подготовки к загроб-

---

[85] *Нил Сорский.* Наставление о душе и страстях. С. 62—91.

ной жизни. При этом допущение вечной жизни является условием возможности христианства.

Что представляют собой священные тексты в сравнении с научными или фактофиксирующими утверждениями? То, о чем сообщено в Писании, не соответствует действительности. Тем не менее, если говорить о христианстве как об исторической эпохе, то оно длится дольше, чем эра науки. Почему же не только частная духовная, но и государственная, публичная жизнь оказалась возможной на основе такого сообщения, которое, строго говоря, непроверяемо? Здесь выявляются сразу две проблемы. Во-первых, на каком основании и почему люди доверяли этому сообщению, а во-вторых, как возможно организовать жизнь на основе верования, которое соотносится не с землей, а с небом? Существуют разные ответы на эти вопросы. Осмысляя опыт современных сетевых империй или сообществ, можно применить модели коммуникативного процесса применительно к церкви. Нередко этот институт трактуют по аналогии с другими государственными учреждениями и даже считают конкурентом государства. История, особенно история католической церкви, конечно, дает для этого веские основания. Однако не является ли главной функцией церкви обеспечение непрерывной и бесперебойной циркуляции послания Бога среди людей? В таком случае аналогия церкви с почтовой или, говоря на современном языке, с сетевой службой оказывается вполне правомерной.

Послание изначально имело устный характер. Поскольку оно непроверяемо фактами, а пославший его находится в потустороннем мире и нам недоступен, то его истинность обеспечена только доверием к посланнику. В дальнейшем теологи и философы превратили Бога в теоретического монстра, выбросили его за пределы мира, исключили возможность непосредственного с ним общения. Народная вера, напротив, опиралась на желание близкого взаимодействия с Богом. Человек хотел, чтобы Бог был мудрым отцом, заступником. Правда, власть видела в нем небесного царя, помогающего земному, а также грозного судью, воздающего ужасные кары за преступления и грехи, за непослушание власти. Для этого была создана модель ада, рая и чистилища. Союз церкви и государства — это социально-политическая предпосылка признания христианской религии.

Научной и философской критике языка Писания можно противопоставить «иммунологический» подход. Язык — это прежде всего совокупность узнаваемых мелодий, которыми звучат послания. Героический напев гимнов воодушевлял людей на подвиг,

заставлял их стать выше самих себя. Их первичное назначение состоит не в том, чтобы служить средством для передачи информации, а в том, чтобы формировать коллективное тело тех, кто коммуницирует. Люди используют слова прежде всего для того, чтобы сообщать о своих достоинствах на своем языке. Они не просто описывают те или иные положения дел, а так или иначе восславляют их. Племена и народы всегда создавали собственные идиомы для выражения собственных достоинств.

Кого славят Евангелия: Бога, его Сына или самих евангелистов, учеников Христа? Думается, что ответы на эти вопросы следует искать в особенностях устройства раннефеодальной медиаимперии. Приглашение Бога стать членами его Царства направлено к той или иной этнической коммуне. Это обстоятельство превосходно проиллюстрировано на примере развития ранней отечественной религиозной литературы. Например, основной пафос «Поучения Владимира Мономаха» или «Сказания о Борисе и Глебе» направлен к призыву объединения разрозненных княжеств и враждующих друг с другом князей в единое русское царство. Борис и Глеб становятся не просто святыми, жителями Божьего Царства, а нашими боевыми символами, защитниками Руси.

Смысл этой этнонарциссической операции состоит в том, что с ее помощью русские люди выходят на широкий простор истории и равняются на деяния греков и римлян. Дальнейший рубеж и пункт прибытия — «Москва — третий Рим». Таким образом, русская версия Евангелия имеет важный политический смысл. Следует подчеркнуть, что эта идеология обретает поэтическую и евангелическую форму одновременно. Поэтика империи и Божьего Царства слиты в них воедино. Даже сегодня эти тексты оказывают на читателей магнетическое воздействие. Летописец славит одновременно Бога, князя и народ, пребывающих в трогательном единстве.

«Сказание о Борисе и Глебе» является жизнеописанием первых русских святых, появление которого означало органичное восприятие христианства. Христианская история была рассказана на общепонятном национальном языке и способствовала единению народа. Она была хвалебным гимном становящегося сильного этноса и описывала его настоящих духовных вождей. Святополк обманом завладел властью, но добром это не кончилось. Именно кроткие, признающие закон старшинства и тем не менее невинно убиенные братья Борис и Глеб стали образцом для подражания. Наоборот, окаянный Святополк в конце концов был

разбит Ярославом, обратился в бегство и скончался где-то между Чехией и Польшей. Так, заключает сказитель, он потерял обе жизни — здесь, на земле, он лишился княжения, а там не только не получил Царства Небесного, но мукам и огню был предан. Главным в этой истории является создание национальной идеи, которая объединила русских, способствовала росту их национального самосознания и соединила общехристианскую мораль с государственными добродетелями русских людей.

Страдания во имя процветания Русской земли — вот что глорифицирует «Сказание». Защитники ее будут щедро вознаграждены Богом, им уготована вечная жизнь. Очевидно, что кроткие христолюбивые братья после своей физической смерти стали посредниками между Богом и русскими людьми. Они заменили языческих богов, но, в отличие от трансцендентного Бога, были своими, русскими святыми. Их культ вполне объясним с точки зрения задачи самосохранения русского этноса. Именно соединение христианства с этой национальной задачей и достигается в «Сказании». Любопытно то, что сказитель еще не знает, как назвать Бориса и Глеба. Он не решается наречь их ангелами, хотя они являются защитниками всех скорбящих, и называет их цесарями или князьями, которые превзошли смирением даже самых простых людей. Так, в заключении автор «Сказания» раскрывает с полной откровенностью причины глорификации Бориса и Глеба. «Воистину вы цесари цесарям и князья князьям, ибо вашей помощью и защитой князь наши всех противников побеждают вашей помощью. Вы наше оружие, земли Русской защита и опора, мечи обоюдоострые, ими дерзость поганых низвергает и дьявольские козни на земле попираем. Воистину и без сомнений могу сказать: вы небесные люди и земные ангелы, столпы и опора земли нашей».[86] И наконец, главное в обращении сказителя: «О блаженные страстотерпцы Христовы, не забывайте отечества, где прожили свою земную жизнь, никогда не оставляйте его... Вам дана благодать, молитесь за нас».[87]

В речах Кирилла Турского христианство также пропагандируется как государственная религия, способствующая повышению боевого духа. Это достигается славословием. Воспевая Царство Небесное, Кирилл воспевает Русь. Любой национальный язык — это восхваление своего народа, его правителя-героя и вер-

---

[86] Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. М., 1980. С. 301.

[87] Там же.

ных воинов-защитников. Именно особенности эпического языка, а не только верноподданнические чувства Турского определяли риторические особенности его «Слова».

Совсем другая тональность присуща речам протопопа Аввакума. Возможно, она определена изменениями государства, которое уже перестало восприниматься как нечто родное, ибо не дает свободы, а давит и душит. Конечно, отношения церкви и государства перешло во времена Аввакума в другую фазу. Протест Аввакума вызван модернизацией церкви и государства, проводимой царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном. Отсюда обличительный тон его речей направлен на личности царя и патриарха, которых он называет то «дурками», то предателями. Но образ Святой Руси остается вне поля критики. Напротив, за этот идеал, собственно, и болеет сердцем протопоп. Отход от него расценивается как предательство.

В эпоху Просвещения французы, немцы, американцы, а позже и российские интеллектуалы использовали язык восславления Бога для восхваления демократии, свободы и прав человека и гражданина. Незаметно договор с Богом был переписан и подменен. Он приобрел более рациональный вид, а также стал удовлетворять экономическим, юридическим и моральным нормам гражданского общества. Отчасти это проявилось и у Лютера; он, в отличие от католицизма, опиравшегося на идею долга, который необходимо вернуть, ввел то, что можно назвать кредитной системой. В соответствии с принципами двойной бухгалтерии каждый верующий сам подсчитывал свои долги перед Богом.

Вместо восславления коллектива в эпоху демократии необходимо было возвышение индивида. За эту задачу, например, взялся Т. Джефферсон — президент США и редактор американской Декларации о независимости. Он нашел время для сравнения греческой, латинской, французской и английской версий Евангелия и составил на их основе текст, названный «Жизнь и мораль Иисуса из Назарета» и известный как «Библия Джефферсона». С наивностью человека эпохи Просвещения Джефферсон отделяет то, что должен был на самом деле говорить Христос, от того, что он, по словам своих непросвещенных учеников, сказал. Неудивительно, что реконструированный Христос предстал как носитель евро-американского просвещения. От заповедей остался моральный кодекс, уместившийся на 64 страницах.

Аналогичным образом действовал Лев Толстой, искавший особый русский путь слияния религии и просвещения. В небольшой статье «Как читать Евангелие и в чем его сущность?» (1896)

он писал: «Я читал Евангелия и нашел в них вполне доступную истину... Для того чтобы понять всякую книгу, необходимо выделить из нее все вполне понятное от непонятного и запутанного и из этого выделенного понятного составить себе понятие о смысле и духе всей книги». Толстой, разочаровавшись во всех толкованиях, стал читать и интерпретировать Евангелия в соответствии с требованиями своего разума и сердца. То, что он постиг, это даже не откровения Христа, а то, что совпадает с мнением лучших представителей человеческого рода: Моисея, Исайи, Конфуция, древних греков, Будды, Сократа, Паскаля, Спинозы, Фихте, Фейербаха.

Неудивительно, что в джефферсоновской библии и в толстовском евангелии не нашлось места Апокалипсису. Просвещение превратило легенду в новеллу, а Христа — в литературного героя. Евлогическая речь стала подцензурной и допускалась лишь относительно «политкорректных» личностей, которые ведут себя рационально. С научной точки зрения апелляция к сверхчувственному миру стала считаться недопустимой. Кант признает религию в пределах одного только разума. У Гегеля Христос превратился в реального юношу, который мужественно боролся с предрассудками своей эпохи и был казнен представителями церковной и светской властей, видевших в нем угрозу собственному существованию.

Игровое пространство славословия существенно сузилось; культурная стратегия косвенного самовозвеличивания заставляла инвестора повышать расходы при снижении нарциссического дохода. Из этого затруднительного положения находит выход только массовая культура XX столетия, ибо в ней самовосхваление от выдающихся деяний и прочих достижений отделяется высокими критериями чуда, представления которого на сцене ждет наше примитивное чувство, нашедшее выход в бурных аплодисментах.

Задолго до Ницше рецепция Евангелия стала проблематичной. То, что в западной традиции казалось столь хорошим, совершенным и, кроме того, прибыльным — признание человеком своего родства со сверхчувственным Богом, обернулось утратой посыльного: слишком изменились представления о коммуникации, чтобы признавать возможными послания из потустороннего мира. Сообщающий такого рода послания выглядит как тот, кто берет слово, но неверно говорит. Свою задачу Ницше видел в том, чтобы устранить отравленное послание и заменить его новым, оказывающим целительное воздействие на читателей. Если старое послание вело к отречению от жизни, то новое должно было стать ее утверждением и тем самым противостоять энтропии культуры. Действенно-историческое значение «Заратустры» оказалось

не таким, как ожидалось. Ницше был объявлен пророком воли к власти и стал изгоем. От своих учеников он требовал слишком радикальной абстиненции от иллюзий и стереотипов, настолько радикальной, что обрекал их на одиночество.

Розеншток-Хюсси назвал Ницше, Фрейда, Маркса и Гобине четырьмя «дизангелистами» XIX столетия. Они продолжили разрушение иллюзий, начатое критиками идеологии. Эта стратегия кажется безнадежной и тупиковой. Она строится на стремлении к «разволшебствованию», имеющему суицидальный подтекст. Ницше осуществил чудовищный эксперимент: собственные страдания он поставил на службу познанию. Но чем больше он платил страданиями за открытые истины, тем сильнее он удалялся от людей, ибо разрушал ту ложь, которой они жили. То, что он предлагал людям, отпугивало их. Этот «экономический», может быть, «экологический» недостаток Ницшева послания должны осознать те, кто пытается сегодня написать новое послание, мобилизующее людей на жизнь и борьбу.

Маршалл Маклюэн указал на то, что все происходящее в обществе, и прежде всего взаимопонимание людей, имеет автопластический смысл. Он выражается во всем, что они думают и делают. Язык — это и есть нарциссический инструмент, игра на котором определяет единство тех, кто на нем играет. Тональность этого инструмента самовозбуждает. Поэтому язык является в первую очередь совокупностью узнаваемых мелодий, которыми звучат послания. Их первичное назначение состоит не в том, чтобы служить средством передачи информации, а в том, чтобы формировать коллективное тело тех, кто коммуницирует. Люди используют слова прежде всего для того, чтобы сообщать о своих достоинствах на своем языке, который не просто описывает то или иное положение дел, а так или иначе восславляет их. Племена и народы всегда создавали собственные идиомы для выражения собственных достоинств, и даже технические языки косвенным образом воспевают славу самой науки и техники. Более того, критические и даже мазохистские дискурсы способствуют именно самовосхвалению. Так, самоуничижение свойственно не только протопопу Аввакуму, но и Ивану Грозному, который в своих письмах к Курбскому называл себя самым никудышным человеком. В исторической перспективе обнаруживается, что первичный нарциссизм, свойственный ранним этносам, у наций не только не исчезает, но лежит в основе их классификации. Самоутверждение человек осуществлял в признании первородного греха, в искусстве галантности, в поисках самого себя и в представлении себя другим на сцене жизни.

Ницше был первым теоретиком языка, который обратил внимание на иммунную функцию речи и попытался восстановить в своих сочинениях героический напев гимнов, воодушевлявших людей на подвиг, заставлявший их стать выше самих себя. Древний эпос, Евангелия, наконец, выдающиеся произведения искусства, которые написаны на языке рода человеческого, — все эти тексты защищают человека от ужасов бытия, оправдывают его жизнь и примиряют людей друг с другом. Уже в своем первом большом сочинении «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше указал на «музыкальность» философских текстов. Одни из них наследуют и совершенствуют героическую мелодию, открывающую широкий простор героических деяний, другие, напротив, своим унынием еще глубже погружают человека в капсулу внутренних переживаний.

Ницше известен как самый непримиримый противник христианства. И вместе с тем в его сочинениях, в самих его протестах есть нечто общее с пророками. По сути дела, это же можно сказать и о Марксе. Упреки этих философов по отношению к христианству таковы: священники ставят на колени и унижают человека, тогда как задача философии состоит в том, чтобы поднять его с колен и снова научить уважать себя. Вопрос о том, как это делать, конечно, тоже важен. Я думаю, что он как раз должен решаться не одними философами или священниками, а сообща. Но хотел бы обратить внимание на особую роль таких коммуникативных медиумов, какими являются послания.

Жанр посланий становится сегодня снова популярным в литературе, и можно сослаться на Т. Кибирова. Послание Бога и исповедь человека, гуманистическое послание как письмо далекому и незнакомому другу, философское произведение и дружеские послания поэтов — все они используют риторику восхваления. Хотелось бы отметить, что философские послания не могут быть адекватно поняты и оценены критикой идеологии, аналитической философией, психоанализом и даже философской герменевтикой, не говоря уже о деконструкции. Критика идеологии разоблачает язык как орудие буржуазии, аналитическая философия говорит о преодолении метафизических заблуждений на основе достоверностей обыденного языка, теория дискурса производит язык от власти, психоанализ отождествляет его с бессознательным. Во всех этих концепциях язык понимается как медиум недостатков, как присутствие символического, в лучшем случае — как органон компенсации или средство терапии. Повсюду как сам язык, так и тот, кто говорит, оказываются симптомом и проблемой. А между тем изначально язык был средством самоименования, само-

утверждения, и именно эта функция языка остается вне поля исследования. Поэтому речи современных философов, выражающие критическое сознание, не вызывают доверия. Они разоблачают тех, кто под свои обещания взял кредит и не вернул его. Поэтому они ничего не обещают людям, и сегодня бизнесмены и политики продолжают эксплуатировать доверие людей. Не попробовать ли и нам снова что-то предложить людям, попытаться сказать нечто такое и, главное, так, чтобы человек вновь поверил себе и, вопреки тому что говорят психоаналитики и критики идеологии, превратившие людей в медиумов злых неразумных сил, снова обратить человека от частной жизни к героическому служению.

Человек и сообщества людей должны обладать сильным иммунитетом для самосохранения. Каждый человек и каждая группа сохраняют себя в том числе и гордым убеждением в собственном превосходстве над остальными существами. Из этого полезного заблуждения проистекает нарциссизм, разоблачение которого, по сути дела, означает разрушение иммунной системы индивида или общества. Три научных открытия нанесли сильнейший удар по нашей иммунной системе: открытие Коперника, сорвавшего крышу над землей, выбросившего людей в пустой и холодный космос; открытие Дарвина, лишившее нас гордости за человека и поставившее нас в один ряд с обезьянами; наконец, открытие Фрейда, показавшего, что мы не являемся хозяевами в собственном доме, что над сознанием властвует бессознательное и прежде всего сексуальное чувство, управляющее нами, а не мы им.

Итак, просвещение, которому обычно поют гимны, на самом деле является своего рода историей болезни, разрушением прочной иммунной системы, которая укреплялась тысячелетиями. Не спросить ли нам, вслед за Ницше, о пользе и вреде критической философии для жизни? Мы больше не любим себя и не гордимся своей Родиной. Наша история внушает нам чувство не только неуверенности, но и стыда. Конечно, чувство гордости за себя и свой коллектив не должно превращаться в эгоизм, оно должно сочетаться с толерантностью по отношению к аналогичным чувствам других, но крайне опасно стереть это чувство совсем, ибо без него, как без кожи, человек окажется беззащитен перед вирусами чужого.

С современной точки зрения распространение христианства можно рассматривать как сетевой эффект. Церковь не вмешивается в дела империи, а создает новое моральное сообщество любящих и верующих. Так возникает христосфера, в которой люди «пребывают, живут и творят». Для ее возникновения решающим фактором является распространение Евангелия по всему миру. Павел

отвернулся от иудейского анклава и повернулся к народам мира. Он раньше всех оценил онтологический горизонт христианства и одновременно понял, что его достижение зависит от распространения Благовестия по всей территории, населенной людьми. По мнению Бадью, Павел увидел в христианстве способ вырваться из провинции на мировой простор. Истина Иисуса это не теорема Пифагора, значение которой не зависит от признания ее людьми. Учение Христа целиком и полностью зависит от признания. Оно было «новостью», истинность которой определяется своевременностью ее доставки. Благодаря Павлу событие «Христос» не иссякло в борьбе между иудеями, оно стало имперским делом. Слова «евангелион» и «екклезия» намекают на имперское происхождение. «Екклезия» — это собрание людей, выкликнутых из своих домов глашатаем. А послание императора о победе тоже называлось евангелическим. Павел и Петр перенесли Голгофу в Рим. Церковь стала своеобразной светокопией империи, ее информационным телом, мощной пропагандистской машиной.

Реальная империя держится не только силой. Центр должен привлекать, очаровывать периферию. Для этого оттуда должны излучаться знаки бытия, обладающие телепатическим или телекратическим эффектом. Поскольку сначала голос императора не был слышен за пределами тронного зала, то основным способом излучения знаков власти были письменные документы. Только в эпоху радио удалось установить непосредственный контакт между голосом тирана и ушами народа. Сегодня мы наблюдаем апофеоз лица. Голос и вид правителя должны заряжать подданных энергией для выполнения государственных дел. В какой-то мере это повторяет эпоху абсолютизма, когда в Испании и во Франции знать оделась в роскошные туалеты, которые своим великолепием подавляли окружающих и внушали ощущение богоподобия их владельцев. Однако дело портил откровенный эротизм костюмов. Огромное количество карикатур на модников и модниц свидетельствует о том, что народ воспринимал эти костюмы как способ обострения чувственности. Видимо, обнаженные плечи и грудь вызывали примерно такие же чувства, как сегодня вызывают топики. Конечно, не следует занимать пуританскую позицию, так как медиум галантно упакованной страсти оказался весьма эффективным диспозитивом власти, более эффективным, чем непосредственная суггестия, вызываемая костюмом господина. Более того, сегодня мы видим, что единство общества достигается не философскими рассуждениями, а сияющими лицами телезвезд, которые завораживают зрителей своим видом.

РЕЧЬ И ПИСЬМО

Слух, способность слушать — это связь и даже зависимость от другого человека. В отличие от слуха зрение более индивидуально. Голос и слух обслуживают межчеловеческие взаимодействия. Говоря философски, слух — это больше этическая, чем гносеологическая способность. Соответственно ухо — это орган лингвистический или прагматический и коммуникативный, а глаз — семантический или когнитивный. Понятие слуха чаще используется в практической и политической философии. Недаром послушность считается важнейшим качеством человека. Практический разум откликается на призыв ценностей и веление долга. Теоретический разум, наоборот, никого не слушает, а опирается на ви́дение и понимание. Среди главных гносеологических терминов доминируют те, что описывают работу глаза и руки: усмотрение, схватывание, постижение, усвоение и т. п.

Младенец первоначально воспринимает внешний мир благодаря слуху. Звуки становятся для него важнейшей частью мира и первичными средствами воздействия на мир; человек обретает власть посредством голоса. Выявив такую тенденцию, можно спросить, а не играет ли и ухо эпистемологическую роль? Гердер писал, что человек только тогда воспринял божественное искусство идей, когда обрел способность говорить. Язык — это важнейший этап антропогенеза. «Лишь язык превратил человека в человека, чудовищный поток аффектов язык сдержал дамбами и поставил им разумные памятники в словах».[88]

Печатный текст ускорил чтение, усилил роль глаза. Он стал своеобразным механизмом, подобным изобретению колеса; чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. Маклюэн писал: «Письменность развивает у людей способность фокусировать свой взгляд на некотором расстоянии перед образом, так что мы воспринимаем всю картинку одним взглядом. У бесписьменных народов такая привычка не выработана, они видят предметы иначе. Они, скорее, сканируют предметы и образы, подобно тому, как мы это делаем с печатным текстом — сегмент за сегментом. Иными словами, они не способны отстраниться от предмета, видеть его со стороны и полностью сливаются с ним или эмпатически проникают в него.

[88] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 236.

Глаз используется не как орган перспективного видения, а, так сказать, как орган тактильного восприятия».[89]

Выражением всех наших чувств служит речь. Использование письма для коммуникативных целей долгое время регулировалось на основе речи. Раньше чтение текста сопровождалось проговариванием. Чтение превратилось в последовательное восприятие статичных изображений, которое при достижении определенной скорости создает иллюзию органической полноты. «Фонетический алфавит редуцировал одновременное действие всех чувств, которое мы видим в устной речи, к визуальному коду».[90] Эволюция письма идет по линии абстрагирования как от звука, так и вида букв; они превращаются в «прозрачные» знаки, отсылающие к «значениям». На основе связи лишенного значения знака с лишенным значения звуком сформировался западный человек. Уже греческая роспись ваз осуществлялась на основе перспективы и концептуальных моделей природы. Неудивительно, что Платон видел угрозу онтологическому сознанию в абстрагировании визуальности от других чувств. Однако полный отрыв визуального от других ощущений произошел в эпоху Возрождения. Происходит визуализация не только пространства, но и времени.

Линейное повествование в литературе аналогично перспективе в живописи. Маклюэн указывал на общие предпосылки развития науки и искусства: классика — это физика Ньютона и письмо-повествование с его каузальностью и последовательностью. Современность — это физика энергии и символическое искусство. «Гомогенность, однородность, воспроизводимость — вот основополагающие компоненты визуального мира, пришедшие на смену аудиотактильной матрице».[91] Эта гомогенность распространилась от искусства на военную и гражданскую жизнь в целом.

Речь и письмо не эквивалентны. Письменность фиксирует не звуки, а различие. Отсюда вытекают особенности перевода одного в другое. Язык обретает свою форму на основе дифференциации звука и смысла. Письменность символизирует это различие в медиуме оптики. Суть дела в изменении не столько знаков, сколько формы, которая слабо передается в устной речи. Благодаря выражению единства некоего различия письменность обеспечивает новые операции письма и чтения, где различают не звук и смысл,

[89] *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. Киев, 2004. С. 56.
[90] Там же. С. 67.
[91] Там же. С. 87.

а сочетание букв и смысл. Устная речь в силу затруднений в дифференциации звука и смысла содержит значительный элемент «заговора», когда речью, именами пытаются подействовать на вещи.

Создание оптических медиумов языка приводит к тому, что главным в нем становится не связь с реальностью, а дифференциация знаков. С открытием письменности наступает эпоха грамматики и логики. Вместе с письменностью начинается телекоммуникация, т. е. транспортировка знаков вместо вещей. Она обеспечивает представление того, чего нет в настоящем. Письменность требует меньшего количества энергии, она социально избыточна, ибо расширяет круг адресатов и требует не участия, а подсоединения к коммуникации. Читателя интересуют не мотивы создания сообщения, а сам текст, который не побуждает к действию, а подлежит интерпретации.

В силу того что событие, сообщение и реакция разорваны во времени и пространстве — ведь сообщение всегда запаздывает, образ мира конструируется как бытие (устойчивое, законосообразное целое). Письмо предполагает рефлексию писателя, учитывающего, что его послание будет прочитано в будущем, а также интерпретацию читателя, для которого письмо приходит из прошлого. Коммуникация завершается пониманием, в котором соединяется прошлое и будущее. Поскольку письменность не связана, как разговор, с пространственной близостью, главной проблемой для нее становится время. Отсюда упор на стабильность медиума и формы.

Н. Луман определяет письменность как медиум распространения. Дело не ограничивается переносом информации. Повышается неопределенность понимания смысла. Письменная коммуникация не требует постоянной смены ролей говорящего и слушающего, в ней утрачивается взаимность. Герменевтическая теория письма, в которой центральным понятием становится текст, пытается доказать, что между автором и читателем возникает такое же отношение, как и между участниками устного диалога. Действительно, долгое время считали, что речь и письмо не различаются, что текст — это записанный буквами голос. Но если обратить внимание на форму, в которой протекает письменная коммуникация, то обнаружится ее важное отличие от речи. Письмо упорядочивает суждения и строится по линейному принципу. В нем действуют новые критерии значения и авторитета. В речи главное — громкий голос и величие, в письме — знание того, чего не знают другие, т. е. новая информация. Письмо и чтение осуществляются в одиночестве и оказываются несоциальными активностями.

Социальной является лишь сама коммуникация. Центр ее тяжести смещается в сторону информации. Устная речь больше обеспечивает согласие людей и меньше — передачу информации. Грубо говоря, люди не сомневаются в том, что известно всем, они просто болтают или обнажают свою душу, а опасение вызывает тот, кто угрюмо молчит, ибо скрывает свои намерения. Письменность обостряет внимание к предметности, следствием чего является контроль за субъективностью и авторством. По сравнению с рапсодическим потоком речи письмо сообразуется с критическими установками читателя и содержит ссылки на достоверные источники. Так формируются понятия, необходимые для правильного познания и мышления. Эволюция письменности запускает механизм рефлексии более высокого порядка, чем речь. Как пишет Луман, письменность настраивает свой аутопойэзис на контроль за непосредственно наблюдаемым и переживаемым миром.

Письмо, запись первоначально не преследовали коммуникативных задач. Первые письмена, скорее всего, имели сакральный характер, т. е. были тайнописью. В Китае письмо было связано с предсказанием — умением распознавать будущее по знакам (может, таково назначение каббалы?). Затем велись учетные записи числового характера. Собственно, и архив не был некой библиотекой, содержащей тексты для чтения. Скорее всего, письмо как коммуникативный медиум возникает в эпоху государств для управления и дипломатии. По мнению Маклюэна, эмансипация от племенных зависимостей была связана с усилением визуального компонента чувственности, подстегиваемого письменностью. «У кочевых народов письмо появилось не раньше, чем у них начала развиваться архитектура, или „огражденное пространство“. Ибо письмо представляет собой заключение в визуальные границы невизуальных пространств и чувств, а следовательно, абстрагирование визуального из привычного взаимодействия чувств».[92]

До изобретения фонетического алфавита письменные знаки считались формой вещей. Например, орнамент был не художественным образом, а сакральным знаком невидимого мира. Кости, внутренности животных, полет птиц, сны принимались как знаки, указывающие на скрытые обстоятельства. Гадания, кажущиеся сегодня произвольными, на самом деле снимали множество субъективных заблуждений. Симбиоз гадания и письменности является, по Луману, признаком высоких культур, однако он сохраняет при-

[92] Там же. С. 65.

оритет устной речи. Мудрец, в отличие от философа или ученого, опирается на различие кода благосклонные/неблагосклонные знаки. Но он еще не пользуется моральными различиями, характерными для греко-римской «пруденции» или христианской морали.

По мере дифференциации общества межличностные контакты становятся менее социально значимыми. Письменность увеличивает число запоминаемых различий, а также вещей и событий. Изобретенная для сакральных целей, постепенно она становится формой коммуникации. Особенность письма в том, что оно уже не привязано к единству говорящих, которые собрались и объединились в данное время и в данном месте, чтобы принять конкретное решение и осуществить определенное действие. Даже если не звучит непосредственный призыв к действию, рассказываемая история становится событием современности, что происходит благодаря соучастию. Наоборот, письменный текст, написанный в прошлом, доходит до читателя не сразу. Он требует понимания, рефлексии и интерпретации. Речь будит действие, она интерактивна. Важнейшим признаком эволюции письменности был отрыв знаков от вещей. В письменности событие и сообщение дифференцированы, включается рефлексия и интерпретация. Письмо может быть отложено и осмыслено. Решения принимаются не сразу, а спустя время. Собственно, письменность и рождает мышление.

В отличие от звучащего слова, заполняющего слышимое пространство, навязывающего себя всем, кто присутствует в нем, письмо компактно и незаметно. Его легко скрыть или игнорировать. Зато оно живет и после смерти автора, который продолжает говорить с потомками. Надгробные надписи — первые попытки жить после смерти. Благодаря письменности вымысел и фантазия получают возможность реализации в литературе. И все же устная речь и опирающееся на нее фонетическое письмо до сих пор не могут освободиться от ранее культивированных антропологических особенностей. Поэтому, кроме логики и грамматики, важнейшей дисциплиной остается риторика, учитывающая особенности восприятия речи.

Первоначально умение читать и писать было ремеслом специалистов — писцов. Причем не все, что говорилось, можно было записать. Слоговое письмо использует идеограммы и поэтому возможны неясности при записи и чтении. Лишь фонетическое письмо обеспечивало параллель устной и письменной коммуникации. Письменность, как и устная речь, не производит удвоения мира. В результате ее распространения удвоился не мир, а коммуникация. Будучи искусственными, буквы стандартизуются

и легко усваиваются, кроме того, они способствуют образованию новых слов и таким образом обеспечивают возможность сообщения необычных ситуаций. Алфавитное письмо быстро становится доступным широким массам, общество становится письменным. В Афинах распространение грамотности достигло такой степени, что стало возможным создание литературных произведений. Это породило критику. Так письменность обрела себя: из средства записи речи она превратилась в самостоятельную форму коммуникации. Ее медиумом стала истинность. Поскольку все различается как истинное или ложное, плохое или хорошее, то критерии такого различия нужно либо доказать (для этого и строятся теории), либо отнести к внешнему авторитету (что делает религия) коммуникативной революции, которая осуществляется на наших глазах.

Эпоха книг не самая долгая эпоха в истории человечества. Яхве и Адам, мать и эмбрион (а таковым ребенок является еще целый год и после своего рождения) находятся в самой тесной коммуникации, без того чтобы поизносить длинные убеждающие речи. В телепатии нет ничего необычного: каждый из нас легко угадывает настроение близкого человека. Чистые звуки гонга, мелодический голос, родное лицо оказывают магнетопатическое воздействие на человека. И поскольку книжная культура постепенно уходит в прошлое, а на место вербального вновь приходят аудиовизуальные медиумы, возникает вопрос: почему среди тысячи лиц и звуков встречаются такие, которые оказывают на нас непостижимое магнетическое воздействие?

После Хайдеггера стали считать, что греческая культура, греческая философия предполагали глаз как главный орган восприятия бытия, которое открывает себя для обозрения. Такая интерпретация вызвана популярностью феноменологии, которая опиралась на визуальное. Но речь и чтение имеют в античной культуре громадное значение. Вспомним Платона. Он воевал на два фронта: против поэтов и певцов, но также и против писателей. Книга (письмо далекому и незнакомому другу) может попасть в нечистые руки, а изложенная в ней истина может быть использована во вред людям. Тот, кто пишет образы, описывает страсти и события; он также должен знать, что этим воздействует на поведение людей. В связи с искусством заходит речь о симулякре. Платон не считал, что художник изображает действительность. Истина открывается не художникам и поэтам, а философам. Но и их беспокоил не только понятийно-логический, но и образный и музыкальный аспект устного повествования об истинном мире идей.

Значение музыки у греков чрезвычайно велико. Их речь звучала напевно. Теоретическую основу особой роли дифирамбического распева мы не найдем в традиционной семантике. И только, например, герменевтика Гадамера исследует ресурсы устной речи. Эти ресурсы состоят в том, что речь звучит, и это звучание воздействует на слушателя относительно независимо от значения слов. В этом музыкально-образном строе речи есть как позитивные, так и негативные моменты. Платон боялся музыки и любил ее, столь же амбивалентно он относился к поэзии. Он чувствовал, что музыка иррациональна и не поддается контролю разума. Она опасна тем, что уничтожает философию. С другой стороны, у Платона существует образ музицирующего Сократа. Платон в поздних работах вводит иные, по сравнению с увещевательным словом, воспитательные практики, в том числе героические песни. И для Ницше лекарством от «разумного эгоизма» выступала музыка. Он утверждал, что греческий хор соединял участников действия с природой, примирял их с тем ужасным, что есть в бытии, а именно со смертью, а также объединял друг с другом.

Среди главных гносеологических терминов доминируют те, что описывают работу глаза и руки: усмотрение, схватывание, постижение, усвоение и т. п. Выявив такую тенденцию, мы спрашиваем: а не играет ли и ухо эпистемологическую роль? Например, у Гердера ухо рассматривается в семантическом и когнитивном изменении. Язык понимается как игра звучащего мира и слушающего человека. При этом речь идет о способности слышать не только другого человека, но и мир, природу и самого себя. Глаз и рука утрачивают при этом эпистемологический приоритет. Гердер рисует поэтическую идиллию, в которой человек сравнивается с кроткой овечкой, агнцем божьим. Отоцентрическая концепция языка и познания вновь стала популярной в наше время. Например, Гелен опирался в разработке своей антропологии на идеи Гердера. Точно так же Хайдеггер считал слух важнейшим условием языка.

В философских обобщениях всегда что-то не так: греческая культура считается визуальной, ибо теория понимается как усмотрение, а между тем роль голоса была столь велика, что на агоре побеждал тот, кто красиво и убедительно говорил. То же самое противоречие имеется в общих оценках римской культуры: с одной стороны, она опирается на риторику, а с другой — на бестиализирующие зрелища. И в дальнейшем можно найти множество фактов, подтверждающих утверждения как о фоно-, так и о фотоцентризме европейской культуры. Ситуация становится

более однозначной, если учесть, что в теории, например, греки опирались на зрение, а римляне — на слух, и наоборот обстояло дело в политике: греки слушали слова, а римляне поклонялись символам величия Рима и наслаждались зрелищами. Можно ли утверждать, что в современной культуре, где господствуют аудиовизуальные технологии, основным органом гуманизации снова становится ухо, а не глаз, слух, а не зрение?

В основании языковой игры лежит структура организма, которая сложилась в процессе манипулирования предметами. Чувство очевидности происходящего складывается при участии всех органов чувств. При этом считается, что чувства слуха и вкуса в ходе взаимодействия человека с миром играют не самую значительную роль. В частности, ухо как неподвижный орган недостаточно годится для активного освоения вещей. Остаются глаз и рука. Именно рука является наиболее эффективным органом для освоения предметного мира. Для лучшего понимания последствий визуализации дискурса необходимо обратить внимание на связь глаза и руки. Связь этих органов подтверждают не только слепые. Основные понятия теории познания на немецком языке недвусмысленно раскрывают эту связь. *Begriff*, *greifen* означают одновременно и операцию взгляда, и действие руки. Глаз оказывается слепым без хватательного движения руки. Таким образом, основанием языка является рука. Где рука, там не только глаз, но и рот, куда складируют то, что берет рука. Освоить — значит съесть. Так мы приходим к языку и слову, венчающему лингвистический поворот. Поскольку словом сопровождается прежде всего хватание, нет ничего удивительного в совпадении словаря описания работы руки, взгляда и познания. Слово, *onoma*, первоначально было названием челнока — инструмента ткача (Кратил). И в дальнейшем метафора ткани остается ведущей для описания языка (текст). Так, Платон описывает диалектику как искусство разделять и складывать по родам по аналогии с действиями руки ткача.

Переселившись в Британию — страну гольфа и бриджа, Витгенштейн для описания языка использовал метафору игры, которая также есть не что иное, как операция руки. Но рука трактуется уже как орган игры, а не труда. Однако обе эти теории оставляют в тени то обстоятельство, что язык — это орган рта или, как более возвышенно выражался Розеншток-Хюсси, плод уст. Это не исключает, конечно, того, что рука играет важную роль, однако нельзя забывать и о телесном субстрате уст и уха.

Гироцентрическая теория не объясняет, как слово проистекает из понятия. Аналогия работы руки и органов по производству зву-

ков мало что дает. Первым автором гироцентрической концепции происхождения языка был Леруа-Гуран. Важнейшими условиями становления человека он считал, во-первых, развитие руки, которая является не только органом движения и хватания, но и производства, во-вторых — развитие лица. Как известно, уменьшение челюсти, наряду с церебрализацией, является главным фактором формирования человеческого лица. Пасть превращается в рот, морда — в лицо. Как рука из хватательного органа становится манипулирующим, так и рот оказывается органом артикуляции звуков. Поскольку оба процесса протекают параллельно, можно считать, что это один и тот же процесс. Таким образом, производство орудий и развитие языка связаны неразрывно и к тому же они не отделимы от социальной структуры.[93]

Леруа-Гуран отмечал, что производство орудий и символов связано у человека с развитием мозга. Конечно, неверно отождествлять язык и орудийную деятельность. Соседство хватательных способностей руки и артикуляция звуков базируются не только на неврологической связи руки и лица, но и на структурном параллелизме. Ощупывание предметов и произнесение звуков имеют сходную структуру активного действия. Звук речи движется к уху слушателя, он трансформируется в ощущение, и наоборот. Когда говорят «схватывает на лету», то имеют в виду способность воспринимать слова. Чтобы адекватно понять роль уха в освоении мира человеком, важно учитывать, что и этот орган развивался параллельно с развитием руки и лица. Нельзя согласиться с тем, что ухо, как пассивный орган, не приспособлен для активного освоения мира. На самом деле изолировать ухо от слуха, который основан на схватывании звуков, это то же самое, что отделять кожу, как орган рецепции, от активности руки.

Можно указать следующие характеристики слуха:

— прежде всего, слух, будучи рефлексивным органом, оказывает тем не менее определенное действие на уста, производящие звук, который должен быть слышим;

— младенец, познающий свое тело путем прикосновения, первоначально воспринимает внешний мир благодаря слуху; звуки становятся для него важнейшей частью мира;

— отсюда первоначальными средствами воздействия на мир оказываются звуки; человек обретает власть посредством голоса;

---

[93] Не следует забывать и об отечественной традиции объяснения происхождения языков, представленной в трудах Марра и Поршнева. Из последних работ, продолжающих ее, см.: *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. М., 2010.

— поскольку внешний мир первоначально воспринимается не тактильно, а акустически, то голос другого столь же необходим, как и питание;

— важное значение собственного голоса состоит в том, что сго тон, звучащий во вне, воспринимается как свой внутренний голос. Я звучу таким, какой я есть.

Чтение и книга в процессе цивилизации

Какова роль книги и библиотеки в современном информационном обществе? После финансового кризиса стало понятно, что наше общество имеет два вида производства, две формы капитала и денег. Одна форма связана с реальным производством, где деньги зарабатываются тяжелым трудом, другая — со спекуляцией, когда производят воздух и продают «бумагу» дороже, чем купили. Но эти бумажные операции в конце концов имеют реальное обеспечение, что ощущается на примере инфляции. То же и с менеджментом литературы. Литературный агент, продавец знания и информации, должен не просто перепродавать информацию посредникам, он должен донести знание до реального потребителя. Как деньги должны стимулировать развитие производства, а не циркулировать автономно на бирже, так и книги не должны работать вхолостую. Сегодня книжный рынок забит литературой, но ее цивилизационный эффект сомнителен.

Рынок на передний план выдвигает спрос, который определяет предложение. Стало быть, сегодня центральной фигурой становится читатель. Но какова его действительная роль? В ответе на этот вопрос пока нет единства. Классическая культура высоко оценивала писателя, отводя читателю пассивную роль. Наоборот, «современная литература, — писал Р. Барт, — переживает жесточайший разлад между изготовителем и пользователем текста, между его владельцем и клиентом, между писателем и читателем — разлад, поддерживаемый самой литературой как социальным установлением».[94]

Книги и знания обеспечивают блага цивилизации и представляют собой самостоятельные культурные ценности. Однако слова «цивилизация» и «культура» используются для обозначения не только материальных или духовных ценностей, но и душевных качеств людей. Мы говорим «цивилизованный» или «культурный»

[94] *Барт Р.* S/Z. М., 1994. С. 12.

человек, имея в виду его манеры поведения или стиль жизни. Мы характеризуем этими оценочными терминами не только уровень знаний, но и самодисциплину, сдержанность, воспитанность, способность управлять собою. И это самое трудное — добиться, чтобы человек не только знал нормы морали и принципы этики, но и был способен вести себя в соответствии с ними. Вот уже более двух тысяч лет, с тех пор как началась эпоха высоких культур, человечество практикует для достижения этой внутренней цивилизованности чтение. Но в массовом обществе вновь возрождается римский лозунг «Смотри и повинуйся», который воспринимается по-старому как бестиализация, как досадное отступление от гуманизируюших практик чтения книг и лекций.

Как и чем книги воздействуют на человека, почему он начинает вести себя иначе в результате восприятия слов? Стандартный ответ на этот вопрос дают эпистемология и философия языка. Слова отсылают к истине, фиксируют знания, несут важную информацию, в соответствии с которой выстраиваются «планы и структуры» поведения. Однако данное объяснение годится для так называемого инструментального поведения, но, кажется, совершенно непригодно для понимания актов самоотречения, сдержанности, уважения, не говоря уже о любви, жертвенности, святости. Между тем это и есть высшие формы культурной воспитанности, или, как говорили раньше, интеллигентности. Цивилизованный человек добивается своих целей одобряемыми обществом средствами, и это уже большой шаг вперед по сравнению с грубым насилием и хамством. Однако человек, который озабочен только собственным комфортом, не является полноценным моральным существом, даже если он действует, так сказать, по науке и по этикету. Наоборот, высшее моральное существо способно отказаться от своих непосредственных благ во имя другого, люди могут и должны ограничивать свой произвол и уважать права и свободы других. Важное значение литературы состоит в том, что она является носителем медиума морали: читатель приучается оценивать поступки и события через призму различия плохого и хорошего. Например, список грехов в христианстве (7 основных и 268 дополнительных) становится не просто масштабом оценки, но и основой сдержанного поведения.

Другим медиумом взаимопонимания и единства общества является истина. Разные люди могут достигать согласия, если придерживаются одинакового понимания, что такое истинное и ложное, правильное и неправильное. В этом случае не столько мораль, сколько наука становится регулятором поведения. Но

научный опыт ограничен. Наоборот, художественная литература обобщает важный опыт жизни, который не почерпнешь из учебников. Поэтому, вместо того чтобы спорить о том, кто главнее — «физики» или «лирики», следует искать пути их согласования и сотрудничества. Литература тоже раскрывает важные истины и тем самым вооружает людей знанием о том, как правильно жить. Кроме того, она приобщает к прекрасному, возвышенному, нормализует страсти и желания людей и должна изучаться антропологией и этикой, а не только эстетикой, литературоведением и филологией.

Главный вопрос — это вопрос о своеобразии знаков литературы, знаков искусства, которые отличаются от знаков науки тем, что они не только что-то представляют, но и сами воздействуют на читателя или зрителя. Речь и письмо, как открыл Августин в своей «Исповеди», не просто информируют, но одновременно гуманизируют, социализируют — словом, вырывают из животной жизни и приобщают к культуре.

Гуманитарное образование включает не только чтение и письмо текстов, но и их комментирование и интерпретацию. Сегодня мы наблюдаем упадок этих способностей, и причина тому — новые технологии. Говорят, они вообще не учат мыслить, ибо приспособлены для приема, хранения и передачи информации. Прочитал, откомментировал «смайликом» — и передал дальше. Нет времени на осмысление и понимание. Отсюда приходится писать кратко, информативно и утвердительно. Что такое письмо, как не послание другу? Кто такой автор, как не переживающий человек, и кто такой читатель, как не приемник сообщений?

По мнению Дильтея, «жизнь в своем своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы».[95] Любое проявление жизни обладает значением, поскольку оно, подобно знаку, выражает нечто, указывает на нечто такое, что принадлежит жизни. Для историка автор — это имя конкретного человека, и ему обязательно надо знать, когда он жил, к какому роду-племени принадлежал, в каких событиях участвовал, какую позицию занимал, в каких отношениях был с другими известными людьми своего времени, что он еще сделал, написал или совершил. Также хотелось бы знать уровень его знаний, мировоззрение, цели и намерения. Словом, автор — это конкретный человек, индивид,

[95] *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6-ти т. Т. III. М., 2004. С. 281.

деятель или писатель, субъект-творец, жизнь и воззрения которого раскрывают особенности его поступков или сочинений.

Знаки жизни сами являются частицами бытия, они способны, хотя, возможно, и в меньшей степени, чем сама жизнь, воздействовать на читателя, вызвать в нем эффект сопереживания. Собственно, понятие знака не совсем тут годится, разве что вспомнить старинное понимание знака как вестника. Такое представление об авторе сегодня изживает себя. Живой индивид уступает место автору как продукту самого дискурса. Действительно, пишущий человек — это не только творец, но и творение текста, который он пишет, а главное — тех текстов, которые он читал, которые научили его писать, определили манеру его письма, задали его принадлежность к той или иной системе ценностей. Когда говорят о «смерти автора», имеют в виду отказ от атрибуции его как живого пишущего индивида. Речь идет о преодолении герменевтико-романтической модели автора, к которой мы настолько привыкли, что она кажется нам совершенно естественной.

Как невидимая внутренняя жизнь одного, трансцендентная для другого, может быть представлена людям? Если обратиться к технологии представительства, то она имеет давнюю историю. Первоначально боги, хотя и оставались жителями потустороннего мира, тем не менее иногда являлись, так сказать, лично. Затем шаманы, кудесники, жрецы стали медиумами религиозной коммуникации. В христианстве ангелы и апостолы также оставались вестниками Бога. Но шаман — это не апостол. В него как бы вселяется бог, апостол же является его представителем. Это нечто иное, чем быть представителем власти. Король или император должны время от времени являться народу и сами представлять себя. Они назначают своих представителей и посланников, проверяют их действия и могут непосредственно выразить свою волю. Христианский Бог всегда остается невидимым и ничем не подтверждает, но и не опровергает правомочность действий своих представителей.

Павел, как заметил Бадью, сам объявил себя апостолом.[96] Способы, какими он себя подает, обнаруживают серьезные проблемы религиозного представительства. Павел — избранный вестник, облеченный доверием центра; слышать его — значит слышать самого Бога. Кьеркегор писал о различии между гением и апостолом. Как почтальон имеет отношение не к содержанию письма, а лишь к его доставке, как посол при чужом дворе не несет

[96] *Бадью А.* Апостол Павел. М., 2007.

ответственности за содержательную сторону работы посольства, а отвечает лишь за ее правильную организацию, так и апостол должен прежде всего быть единственно и исключительно верен своей службе, а она состоит в том, чтобы исполнить поручение. По мнению Кьеркегора, не потому я должен слушаться Павла, что он умен. Я должен склониться перед Павлом потому, что он обладает божественным полномочием приказывать как толпе, так и публике.

По аналогии с римским правом, где различается собственность и владение, можно сказать, что апостол — суверенный индивид, который принадлежит сам себе, одновременно является собственностью Бога. Отличие апостола от автора-гения состоит в том, что вестник — это тот, кто загружен посланием, безупречно и четко передает его получателям. Он не является соавтором, ибо передает послание без каких-либо существенных добавлений. Важным критерием отличия божественного вестника от автора является нейтральность, прозрачность. Апостол — это и есть идеальный семиотический знак: будучи материальным самостоятельным существом, он является представителем, заместителем Другого. Претендуя на реальное присутствие в нем Бога, он в то же время не может добавить или исказить послание.

Послание из потустороннего мира доставляется лишь однажды. Существуют серьезные проблемы проверки его истинности. Если проверять послание эмпирическими критериями, то оно не соответствует реальности. Мы не можем доверять ему, как не доверяем обещаниям людей, если знаем, что они не могут их выполнить. Поэтому греческие философы считали послание Бога парадоксальным. Опыт веры не поддается рациональной концептуализации, и это определяет отличие апостола от философствующего автора. Идея Бога, символизирующего необычное потустороннее, некую высшую сверхчеловеческую силу, одно из ранних порождений человечества. Однако Бог оставался тайной, был выведен из повседневной коммуникации, общение с ним протекало при посредстве жрецов, которые читали знаки Бога и посылали ему послания в виде жертв. Можно трактовать первобытные религии, несмотря на их жестокость, как формы порядка. Ритуалы и догматы определяли планы поведения людей и упорядочивали действия. Как таковые они не подлежали сомнению. Но познание необычного, сверхестественного не могли остановить запреты и табу. Человек хотел познать божественное и потому конструировал его образы теми средствами и способами, какие давала культура.

Важным этапом концептуализации опыта веры была модель апостольской коммуникации. Апостолу приходится обосновывать самого себя, он сам объявляет себя апостолом. Поэтому рискованное решение всегда остается за верующим. Среди людей известны случаи самозванства, но случай с апостолом еще сложнее, ибо он говорит не от собственного имени. Возникает логический круг: апостол ссылается на Мессию, а тот — на апостола, возвещающего о нем. Это определяет особенности апостольской речи. Он не является простым «спикером». Дело в том, что апостол претендует, что пославший реально присутствует в нем. Павел писал: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Послание к Галатам, 2 : 20). Матфей также описывает эту перемену статуса в обращении Христа к своим 12 ученикам: «...ибо в тот час дано будет вам, что́ сказать. Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф., 10 : 19—20).

Автор и читатель

Отличие священной или художественной книги от научной состоит в том, что в ней используются особые знаки, которые не просто нечто значат, а что-то представляют, оставаясь при этом предметами, совершенно несхожими с тем, кого или что они представляют. Знаки искусства могут заменять реальные события. Литература создает собственный мир, в который погружается читатель. Поэтому ее знаки воздействуют на него так же, как и реальные события.

И все-таки является ли автор творцом-выдумщиком, или он представляет нечто высшее? Писатель — не жрец искусства и тем более не шаман, а, как утверждал еще Пушкин, пророк или апостол. Апостол, как и автор, не ограничивается ролью скромного посыльного. Он был призван наверх и ознакомлен с высшими ценностями. Однако не может этого доказать, ибо не имеет мандата. Ведь диплом об окончании литературного института не является достаточным основанием. Послание из высшего мира парадоксально, и этим определяется парадоксальность статуса как апостола, так и автора. Ему приходится обосновывать самого себя, и в этом есть что-то от самозванства. В этих условиях оказывается, что принципиальное и в то же время весьма рискованное решение принимает получатель. Именно от читателя зависит судьба послания.

Церковь и литература как институты стремились ограничить произвол как автора, так и читателя. Внутренними механизмами

контроля стали процедуры интерпретации и комментирования, задача которых заключалась в выявлении «смысла» произведения. Собственно, на их «деконструкцию» и направлена современная критика, разрушающая традиционные институты авторства и публики.

В герменевтике чтение есть нечто большее, чем технология, открывающая заранее данный смысл. Диалогический характер языка преодолевает субъективность автора и читателя. Чтение — это разговор, а не чистая фиксация смысла. Оно очень в незначительной степени представляет собой простое классифицирование и предъявление оценок. Напротив, в процессе чтения собственные суждения вступают в игру с мнениями другого. Чтение, как форма диалогического опыта, не ограничивается сферой аргументов и контраргументов, в которой могли бы завершиться обмен и примирение смыслов любого спора. С точки зрения герменевтического опыта интерпретация всегда ограничена диалогически и обусловлена традицией: «Герменевтика имеет дело с преданием, она есть то, что должно прийти к опыту. Традиция, однако, не просто событие, которое познают через опыт и учатся овладевать, она есть язык, то есть она говорит о себе как „Ты“, к которому нельзя относиться как к предмету».[97] Традиция, или предание, для Гадамера является прежде всего коммуникативным партнером, с которым всегда вступают в диалог, когда пытаются интерпретировать что-либо. Онтологический аспект герменевтики выражается в том, что язык определяется как опыт мира. Понимание означает в первую очередь не идентификацию, а способность поставить себя на место другого и рассмотреть отсюда себя самого.

Согласно Р. Барту, интерпретировать — значит понять текст как воплощенную множественность. Отсюда сложное соотношение текста и контекста. Чтобы избежать измерения текста неким идеальным масштабом, представляющим систему классического письма, Барт вводит коннотацию как прием, соотносящий текст с контекстом, а не с неким каноном литературы. В отличие от ассоциации, отсылающей к системе понятий или идей субъекта, коннотация имманентна самому тексту. Если текст — это некая множественность, то нельзя утверждать, что он написан до того, как его начали читать. В классической литературе субъект чтения — это совокупность кодов и стереотипов, которые пытаются упорядочить, организовать текст и навязать ему однозначный

---

[97] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 421.

смысл. Постмодернистское литературоведение определяет читателя как «текст-множественность».

Чтение — это творчество, языковая работа. Читать — значит выявлять и именовать смыслы, которые перекликаются и группируются. Но суть чтения не в том, чтобы утверждать некую истину, единый смысл. Поэтому необходимо медленное чтение, оперирующее небольшими фрагментами. Это не конструкция, а декомпозиция. Отсюда чтение — это не восстановление целостности, понятности текста, а, наоборот, восстановление его множественности, которое достигается в процессе перечитывания. Современные люди, высказывающие к этому пренебрежение, усваивают лишь один смысл, одну историю, а не их множественность.

Обратимся к концепции У. Эко об «открытом произведении искусства». В качестве примера он привлекает современную музыку. Композиторы предлагают нотные записи, которые позволяют исполнителю не просто интерпретировать, но и комбинировать музыку. Эко называет это «музыкальным товаром», но на самом деле это нечто вроде «конструктора», из деталей которого можно создать N-ное число композиций.

Первым проявлением тренда на открытое произведение Эко считает барокко. В отличие от геометрической ясности и «центростремительности» архитектуры Возрождения барочное строительство играет кривыми плоскостями, сложными формами и причудливыми изгибами. Как социолог искусства, Эко делает вывод, что барокко соответствует индивидуализму Нового времени. Оно позволяет ему реализоваться, тогда как средневековое искусство подобает феодализму, в основе которого лежит подчинение господину. И все-таки оно глубоко символично. Конечно, набор интерпретаций был ограничен тремя или четырьмя истолкованиями, как в случае Священного Писания, но все же нельзя сказать, что воображение не стимулировалось. Слова «произведение» и «творчество» неадекватно выражают деятельность средневекового мастера, который не столько творил, сколько «выводил на свет» то возвышенное, что скрывалось в материи. Соответственно «потребитель» привносил значительную долю смысла и даже фантазии, тем не менее набор его интерпретаций был достаточно ограничен. Современное же произведение искусства кажется неисчерпаемым источником смыслов.[98]

---

[98] См.: *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: М., 2005.

Думается, Эко преувеличивает. Конечно, произведения Джойса или Кафки «набиты» символами и метафорами, которые изъяты из различных областей культуры и различных исторических эпох. Но полифония не гарантирует свободу, она лишь обнаруживает усложнение культурного и социального ландшафта, маршрут движения по которому прокладывает художник. В чем же состоит «открытость» произведения? В возможности комбинаторики? Но тогда это «свобода» современных строителей и дизайнеров, которые тщетно стараются удовлетворить индивидуальные вкусы, используя серийные блоки и материалы. Новые теоретики литературы рекомендуют писать книги на основе искусства комбинаторики и читать их, как кроссворды или головоломки. На самом деле читатель хочет получать не только информацию, но и удовольствие от текста. Поэтому сам Эко сообразуется со вкусами публики. Кому не удается ее развлечь, тот не получит высоких гонораров. Восстание авангарда завершилось тем, что современное искусство стало сегментом рынка. Поэтому «роль читателя» нужно оценивать по-другому. Очевидно, что он является не равноправным с автором создателем произведения, а его потребителем. И все же читатель — это не жертва, вынужденная принять тот яд, который приготовил автор. Автор, арткритик, владелец галереи, публика — все они участники рынка и тем самым вовлечены в процесс циркуляции символического капитала.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК МЕДИУМЫ КОММУНИКАЦИИ

В своих последних работах Гуссерль указывал на то, что средоточием всех объективных смыслов и значений бытия остается трансцендентальный субъект, но он не сводим к чистому сознанию, которое всегда интенционально, направлено на что-то и озадачено чем-то. Поэтому тот мир, с которым взаимодействует сознание, дается в интерсубъективном опыте совместного бытия. Он кажется несомненным и вызывает доверие. Жизненный мир является пространственно-временным миром вещей, воспринимаемым до и вне всякой науки. Он не требует никаких дополнительных обоснований, по отношению к нему только и оправдана естественная установка, всяческие проявления которой в науке и в философии Гуссерль безжалостно критиковал. Естественная

установка остается нерефлектируемой и подтверждает саму себя путем постоянного повторения одного и того же.

Шюц подхватывает эти идеи и ставит проблему описания базовых структур донаучного знания, которое считается само собой разумеющимся для участников жизненного мира. Повседневный жизненный мир получает у Шюца достаточно простое определение: этот мир, наряду с миром мечты или истории, «является областью реальности, в которой человек принимает участие с неизбежной и регулярной повторяемостью. Взаимопонимание человека с соплеменниками возможно лишь в пределах этой области, в которой происходит взаимодействие с ними. Только в повседневном жизненном мире возможно конституирование общей среды коммуникации. Следовательно, жизненный мир повседневности есть особая реальность, свойственная лишь человеку».[99]

Истолкование и конструирование жизненного мира опирается на накопленный личный опыт и усвоение опыта других людей. Благодаря этому происходит типизация феноменов и упорядочивание нового опыта. Опыт возникает благодаря вниманию, которое человек уделяет ситуации. Сталкиваясь с похожей ситуацией, человек активизирует память и пытается решить проблему исходя из накопленных обобщений. Это и есть образование смысловых связей. Если обобщение получает дальнейшее применение, оно становится типизацией. Типизация — это не абстрактное обобщение. Она прагматически ориентирована и направлена на выявление актуального значения положения дел исходя из множества их значений и оценок.

Главной формой отражения типичных схем опыта является язык, в котором объективировано большинство типизаций человеческого опыта. Привычки, как результаты повторения типизаций для решения проблем, образуют естественную установку. Но этот само собой разумеющийся опыт иногда начинает давать сбои. В этом случае естественная установка подвергается модификации. Но это бывает редко. Как правило, мы интерпретируем мир так, как его знаем. Эти интерпретации являются не просто теоретическими. Они всегда имеют характер инструкций к действию: если положение дел таково, то я поступаю так-то. Благодаря своей применимости эти интерпретации становятся рецептами действий.

Предпосылкой, которая конституирует жизненный мир как социальный, является тезис о «взаимозаменяемости перспектив».

[99] *Schuetz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. Bd 1. Neuwied, 1975. S. 23.

Благодаря ей предполагается, что другой, будучи на нашем месте, воспринимает вещи, как и мы, а мы на его месте воспринимали бы вещи в его перспективе. Кроме того, тезис о «взаимозаменяемости перспектив» решает вопрос об индивидуальных различиях. Они оказываются непринципиальными для достижения согласия в социальном мире.

Процесс конституирования жизненного мира, по Лукману, является одновременно и его конструированием. Не все переживания доводятся до уровня сознания, а только те, которые совпадают с представлением о социальном порядке у того или иного субъекта. Этот процесс конституирования-конструирования социального порядка не является осознанным, и вместе с тем он формируется более или менее непроизвольно и систематически. Здравый человеческий рассудок играет здесь роль «теории», защищая человека от сомнений, и выступает конструкцией, благодаря которой мы упорядочиваем окружающую действительность.

Социальный опыт превращается в типичный опыт, образующий запас знания. С его помощью создается субъективный мир и происходит осознание себя как части социального мира, общего с другими людьми и существующего до нашего появления на свет. Так создается объективный мир, который задает определенные рамки субъективного сознания и действия. Дело не ограничивается конструированием объективного мира. Лукман попытался показать, как результаты социальных действий и социальные институты оказывают обратное воздействие на действующих и проектирующих порядок субъектов. Жизненный мир — это такая действительность, которую мы стремимся изменить своими действиями и которая сама меняет наши поступки. Поэтому естественная установка является принципиально прагматической: мы действуем в своем жизненном мире, который задает рамки нашей свободы.

Обсуждая вопрос о значении феноменологической социологии, Абельс указывает, что она исследует то, как человек шаг за шагом организует социальную реальность.[100] При этом она изучает не просто рутину повседневного мышления, а раскрывает, как реализуются в нем идеология и иные формы «ложного сознания». Одной из важнейших функций феноменологической социологии является практическое предложение изменения социальной реальности. Раскрывая механизмы формирования жизненного мира, она должна вносить свою лепту в их гуманизацию и помогать людям в решении их повседневных проблем.

---

[100] *Абельс X.* Интеракция, идентификация, презентация. СПб., 1999. С. 82.

Повседневность и рациональность

Невозможно в точности воспроизвести традицию: следование ей всегда индивидуально и напоминает применение правила, где есть открытый, творческий элемент. Точно так же нет чистой инновации, которая была бы творением из ничего. Выход между этими крайностями и пытается найти Вальденфельс. Он исходит из действия, которое рассматривает как диалог (телесный) между Я и миром. К этому его вынуждают сложившиеся парадоксы чистой моральности: нормативности и практической опосредованности.[101] Отталкиваясь от понятия продуктивного действия, автор определяет нормы как практические, выступающие компасом и эталоном действия. Это позволяет ухватить нормативность, рациональность и моральность в состоянии их рождения или становления. Истоком их генезиса является жизненный мир, выступающий противовесом по отношению к гипостазированным институтам. Он акцентирует внимание на месте зарождения и функционирования норм и раскрывает его как важнейшее условие формирования повседневного сознания, которое было слабо разработано феноменологией, ориентированной на время. Тот, кто действует, пытается реализовать свою цель, но при этом использует подходящие средства и материалы, приспосабливается к ситуации.

Важным моментом деятельности является кооперация индивидов. Этим расхожим высказываниям Вальденфельс противопоставляет понимание действия как телесного диалога с миром, с Другим. «Продуктивное действие всегда имеет что-то от выторговывания, ибо в нем намеченные цели постоянно меняются в зависимости от ситуации».[102] С точки зрения действующего, а не судьи, стирается резкое различие между действительным и должным. Действие всегда является ответом на вызов дела. Вальденфельс пытается отмежеваться от бихевиористской концепции действия и вводит респонзитивную точку зрения, согласно которой действие включает игру в вопросы и ответы, в ходе которой происходит «подгонка», и результат является продуктом некоего практического диалога. Диалог с миром может приобретать самые разные формы: «забота о...», «жизнь с...», кооперация, борьба, господство и т. п. Важно видеть, что, приступая к действию, мы

---

[101] См.: *Waldenfels B.* Der Stachel des Fremden. Fr. a. M., 1990.

[102] *Вальденфельс Б.* Происхождение норм из жизненного мира. Минск, 1999. С. 83.

опираемся не на жесткие нормы, не на сферу должного, а как будто заранее готовы принять компромисс. Таким образом, в жизни следует избегать противопоставления теоретических и моральных понятий.

Если бы действия были спонтанными, неселектированными и неартикулированными, они были бы подобны взрыву. Но даже революция или выкрик включают ритуал, технику, символ и правило. Действия осуществляются не в пустоте, а в определенном поле и только благодаря этому могут быть поняты и истолкованы. Не бывает просто революций: они подразделяются на буржуазные, пролетарские и т. д. Таким образом, существуют пространственные сценарии, пространственные последовательности, временные взаимосвязи и т. п.

Действия бывают типичными и нетипичными, т. е. неожиданными, значимыми и второстепенными; они нормируются как правильные и неправильные, приличные и неприличные, тактичные и бестактные. Во всех случаях нормирования срабатывает целый комплекс правил, в чем-то подобных грамматике и логике языка. Важно то, что эти процессы нормирования и селекции оказываются одновременно процедурами исключения некоторых действий. В конечном итоге определяющим является представление о порядке. Именно на его основе происходит выбор того или иного действия.

Порядки тоже многообразны, и прежде всего следует различать порядок разума и позитивный порядок жизненного мира. Базисные порядки включают в себя формальные нормы, которые пригодны для оценки. Содержательные нормы опираются на практические поля действия и выступают нормативами среднего уровня, которые не сводятся к «затхлым привычкам».

Ориентирование в повседневной жизни

Всегда, когда мы действуем, мыслим и говорим (в повседневной жизни, в сфере науки или философии), мы уже должны ориентироваться, даже если прибегаем к советам других.[103] Чтобы воспользоваться планом города, нужно уметь ориентироваться на местности по карте; чтобы следовать инструкции по использованию технического устройства, нужно кое-что понимать в технике и в том, для чего она предназначена; чтобы давать совет, как

[103] См.: *Stegmaier W.* Philosophie der Orientierung. Berlin; New York, 2008.

пользоваться тем или иным прибором, нужно также научиться давать советы и инструктировать. Ориентирование в одном всегда предполагает ориентирование в другом. Оно является началом всего и вместе с тем само не имеет начала. Ориентирование — это всегда переориентирование, оно всегда отсылает к другому и представляет собой сложную игру своего и чужого. Оно актуально именно тогда, когда мы сталкиваемся с непривычным, новым и чуждым.

В науке это приводит к парадоксам — свидетельствам кризиса, а в повседневной жизни является обычным делом. Отсюда ориентирование, хотя и опирается на научное мышление, выходит за его строгие рамки. Но его нельзя сводить к способности здравого смысла опираться на самопонятные вещи, так как очевидное как раз и не замечают. Именно спорное и неочевидное позволяет осознать очевидное и бесспорное. Философский анализ ориентации исходит из того, что, с одной стороны, ориентирование всегда уже есть, а с другой стороны, что могут сложиться неожиданные ситуации, которые потребуют новых ориентаций. Это задает границы теоретических возможностей философии ориентации. Она может разрабатывать, пожалуй, лишь самые общие условия того, как можно ориентироваться в индивидуальных ситуациях, одновременно считаясь с тем, что и эти общие условия могут меняться.

Назначение действия ориентирования — разобраться в ситуации и каким-то образом ее упорядочить. Как правило, для этого отводится немного времени. Действовать нужно быстро и безошибочно. Это и является целью. Невозможно успешное действие, если опасность непреодолима. Поэтому ориентирование означает господство над ситуацией. Незнакомые элементы новой ситуации становятся понятными, если мы в них ориентируемся. Можно знать, как ориентироваться, но не быть к этому способным. Кроме того, познание требует времени, а его-то обычно и не хватает, чтобы сориентироваться. Действие предполагает опору на небольшое количество оснований. Ориентирование, собственно, и состоит в выборе некоторых твердых оснований в море недостоверного. Это всегда связано с риском. Даже достоверные основания могут оказаться неприменимыми в новых условиях.

В качестве базовой метафоры годится «приемлемость» — слово, обозначающее нечто, попавшее в руки во многом неожиданно и потому не требующее объяснения и оправдания. Как самопонятное оно не анализируемо и не вызывает вопросов. Оно артикулируется, когда становится спорным.

Поиски новой модели рациональности в сфере повседневного опыта — это одна сторона дела. Действительно, «по жизни» мы поступаем не всегда мудро, но по-своему эффективно. Практическое ориентирование — это не только «интуиция», у него есть свои порядки. Поэтому аналитика повседневности дополняет и даже изменяет наши представления о рациональности.

Но можно разрабатывать тему рациональности и по-другому, в аспекте ее повседневного функционирования. Речь, по сути, идет о том, что такие понятия, как истина, рациональность, впрочем, как и современные представления о свободном рынке, демократии и т. д., не являются достоянием одной науки. Они становятся, как выражался Луман, медиумами коммуникации.[104] Люди могут расходиться в мнениях и спорить, но если они одинаково понимают, что истинно, а что ложно, что плохо, а что хорошо, если у них одинаковое представление о свободе и правах человека, то они могут договариваться, а их общество будет представлять собой единое целое. Так критерии рациональности в эпоху письменной, книжной культуры становятся медиумами общественного единства, а их деформация свидетельствует о серьезных потрясениях.

Медиум рациональности использовался с тех пор, как в эпоху государств-полисов возникала культурная элита, способная к осуществлению единства на основе разума. Доказательство, обоснование постепенно становятся более важными, чем искусство красиво и убедительно говорить. Логика вытесняет риторику. Даже вера постепенно концептуализировалась по образцу знания, и сегодня наряду с этикой дискурса разрабатывается эпистемология религиозных верований.

Онтология оказалась в кризисном состоянии, и все попытки ее модернизации, включая хайдеггеровскую, все же не сделали ее столь же влиятельной, как во времена Лейбница—Вольфа, ибо она уже перестала быть опорой общественного порядка. Чтобы спасти общество от распада и не утратить своего влияния, культурная элита сделала ставку на рациональность. Все, что утверждается, должно быть обосновано или доказано. Не столько истинность, сколько правильность занимает умы философов. Конечно, у Канта еще остается вещь в себе и истина, но уже в качестве членов операции, определяющей границы онтологизации понятий.

---

104 См.: *Луман Н.* Медиа коммуникации. М., 2005.

Рациональность в эпоху постмодерна

В начале Нового времени онтология как основа рационального, социального и морального порядка сдавала позиции гносеологии. Вопрос «Что?» сменился вопросом «Как?». Наиболее яркое выражение он находит в кантовской формулировке условий возможности познания. Теперь споры и конфликты решаются не ссылкой на Бога или природу, а на достоверность, понимаемую математически. Истина — это продукт познания, всякие внешние изменения рассматриваются как аномалии или случайности и учитываются теорией вероятности. Представители гуманитарных наук тоже занимаются рефлексией, а не ставят вопрос о «природе» общества и человека. Началась критическая эпоха, эпоха Просвещения, в рамках которой ссылки на разум являются окончательными. Конечно, переориентация с природы на разум происходила постепенно. Однако совершенно отчетливо эта тенденция прослеживается в обществе модерна — золотом времени рациональности.

Какие же изменения характерны для современности, которую нередко именуют постмодерном? Есть и другие метафоры — «информационное общество», «общество потребления», «общество риска» и др. Для использования этих метафор есть все основания. Все больше рабочего времени расходуется на производство и потребление информации. Конечно, она не является обычным товаром, как символический капитал не совпадает с финансовым. Хуже того, она мало годится для сохранения прочного порядка, ибо очень неустойчива и слишком быстро стареет. Метафора риска, подтверждаемая все растущим числом катастроф, болезней и т. п., тоже не слишком годится для сохранения «устойчивого развития». Все это является источником деконструкции классического понимания разума. Сегодня говорят о «текучей», «меняющейся», «открытой» рациональности.[105] Все эти метафоры раскрывают отказ от жестких, строгих, неизменных оппозиций, лежащих в основании мышления и языка.

Раньше рациональность понималась как свойство мира и достояние субъекта. При этом она была основой не только описания, но и критики. Мыслители не могли не видеть нерациональности в мире и в человеке. Однако, уверенные в своих критериях, они смело критиковали общество. Несомненно, в этом есть что-то религиозное. Те, кто по совету Ницше заявили о «смерти Бога»,

---

[105] См.: *Бауман З.* Текучая современность. СПб., 2008.

взяли на себя управление миром. После этого наступила непредусмотренная «смерть человека». Сегодня приходится отказаться от права судить от имени трансцендентального субъекта как носителя «рациональности».

Но свято место пусто не бывает. Если философы, ученые, мэтры искусства и другие представители элиты общества не определяют больше правила игры, то существуют ли они вообще? Если да, то кем и как они определяются? Ответ на этот вопрос сегодня ищут в сфере массмедиа, ведь именно они, а не философствующие критики формируют общественное мнение. Если присмотреться, то массмедиа занимаются тем, что «грузят» наше сознание фактами. Причем, как правило, негативными. Для этого привлекается и наука. Мы знаем все больше и именно поэтому исчезает порядок мира. Случайность, неопределенность разрушают строгие планы и точные расчеты будущего. Рациональность отступает перед лицом контингентности. Но разве нет никакого порядка, никаких правил и кодов в нашей текучей информационной реальности? Не появились ли новые инстанции, например, компьютерные программы вместо грамматики и логики, поисковые системы вместо прежних систем классификации мира? Или, как считал Ж. Деррида, старые оппозиции сохранились и продолжают работать?

Можно ли выбраться из этой старой дилеммы и отказаться от бинарной логики? Очевидно, что поиски значения и смысла не имеют значения в условиях, когда в коммуникации главным становится не убеждение, а информация. Требования неожиданности, новизны, актуальности, своевременности становятся важнее долговременности и достоверности. То же самое метафора риска ориентирует на решение и выбор, определяющие будущее. Вера в законы устойчивого развития сменяется интересом к инновациям.

Как же и на чем держится порядок современного общества? Массмедиа каждый час передают ленту новостей, создавая иллюзию событий, которые случились сами по себе. На самом деле речь идет о передаче мнения, которое четко селектировано. Если раньше общественное мнение отождествлялось с художественным вкусом публики, моралью, здравым смыслом, т. е. так или иначе подчинялось рациональности, то сегодня оно искусственно конструируется политологами, которые ссылаются на него как на Бога. О чем сообщают массмедиа? Прежде всего об авариях и катастрофах, об экономических показателях и о погоде. При этом речь идет о количественном сравнении «раньше» и «сегод-

ня». Постоянно сообщается о конфликтах и угрозах, что помогает поддерживать возбуждение и одновременно создает чувство беспомощности. Как это ни парадоксально, но единство может быть достигнуто благодаря тому, что люди чувствуют себя жертвами природы, техники, науки, политики. Даже власти презентируют себя в качестве жертв террора. Это совершенно непохоже на прежние формулы достижения единства на основе разума. Точно так же здесь не работает и другая сторона пары «разум — опыт». Судя по всему, политики сами верят тому, что подают массмедиа, которые и производят то, что называется реальностью. В этом и состоит смысл выражения «виртуальная реальность».

Реклама — вот что сегодня определяет сознание. Ее задача сообщать не столько о качестве и пользе новых продуктов, сколько о том, как надо жить. Реклама агрессивно навязывает образ жизни. При этом речь не идет о навязывании вкусов и установок. Так работают идеологии. Реклама воздействует тем, что сообщает информацию, которая и становится фактом. Дело не доходит до рефлексии, критики, обоснования. Постоянный приток информации не оставляет времени для размышления.

Общество время от времени призывает интеллигенцию к ответственности, к выполнению ее долга перед народом, состоящего в критике, разоблачении и осуждении «четвертой власти». Но возможно ли это в современных условиях? В сущности, интеллигенции как некой духовной неангажированной сверхсистемы сегодня нет. Все мы работаем в рамках той или иной структуры и говорим от ее имени. В этом смысле голоса философа и шоумена равноценны, и мы не можем разоблачать даже рекламу. В лучшем случае можно призывать хотя бы не прибегать ко лжи. Но это, как борьба с коррупцией, лишь укрепляет ее порядок. Кроме того, позиция критики, основанной на «твердой» рациональности, явно двусмысленна. Сегодня критико-идеологическая техника переместилась в экологию и гендерную проблематику. Нас постоянно предупреждают, что общество разрушится, если не принять меры предосторожности: или — или. Отсутствие альтернативы оправдывает моральное осуждение, что тоже нейтрализует рефлексию.

Постмодернистский капитализм все, включая не только науку и искусство, но даже извращения и протест, превращает в сегменты рынка. Как раньше наживались на войне, так сегодня наживаются на терроризме. Все проплачено, из всего извлекается прибыль. И события, и информация о них распространяются массмедиа с целью вызвать ажиотаж на рынке. Все сказанное не следует оценивать с позиций теории отчуждения, которая является

тяжелым наследием франкфуртской школы. Конечно, положение человека в современном обществе достаточно сложно, однако нельзя отрицать облегчения жизни от тяжелого труда и нужды. Критики современного общества пишут о новых формах отчуждения, о нарастании конформизма и тотального одиночества. Однако анализ повседневных форм существования обнаруживает новые формы общения, соседства, дружественности — словом, всего того, что Тённис называл «общностью», противопоставляя его «обществу» как системе институтов.

Можно подвести некоторые итоги. Изучение и описание повседневных дисциплинарных пространств помогает понять реальные функции теоретических моделей и классификаций и контролировать последствия, казалось бы, формальных определений. Так, различение понятий «этнос», «нация», «народ», «класс», «граждане» и т. п. хотя и имеет «онто-историческое происхождение», однако, возведенное в ранг «всеобщей классификации», возвещенное как сама истина, делает нас ее заложниками и в ходе попыток установления идентичности на основе того или иного понятия приводит к очень ответственным политическим действиям.

Изучение дисциплинарных пространств повседневности раскрывает «место», в котором та или иная истина становится «убедительной». «Светящаяся самоочевидность сущности», «суть дела», возникающая в ходе разговора по «путеводной нити языка», — все эти ссылки герменевтики и феноменологии также недостаточны, как и ссылки на бытие, природу, Бога или разум свободной общественности. Истину нельзя объяснить и демоническими способностями видящего и говорящего субъекта. На самом деле, может быть, самым главным как раз и является «место», занимаемое говорящим в социальной иерархии, «институт», который он представляет.

Реконструкция структур повседневности не должна ограничиваться понятийным описанием ее феноменов и институтов, составлением категориальных схем и классификационных таблиц. Это было бы «диспозитивом» повседневности, способом ее консервации. Недостаточно трактовки ее как «традиции», ссылка на которую дает структурам повседневности теоретическую легитимацию. Прежде всего важно отделять повседневный опыт от феномена познания, исследования, где нас интересует истина и новая информация. Отличием порядка повседневности от знания является повторяемость. Дело не столько в различии дисциплинарных и вербальных актов, как думал Фуко, сколько именно в повторении и привычке. Вербальные практики становятся важнейшей

частью процессов повседневности также благодаря повторению, излишнему с точки зрения истины, которая вовсе не нуждается в том, чтобы ее знали все. Порядок достоверного знания образован повторяемостью, которая создает привычку.

Уравнивание неравного, отождествление нетождественного, превращение многозначного в однозначное, неопределенного в определенное — вот расплата за жесткий нормативный порядок. Нормы, по сути дела, оказываются трансобъективными и транссубъективными, ибо они находятся как за пределами опыта, так и за пределами практического взаимодействия. Всякий порядок отстает от творческих потенций человека, который является не только аскетическим, но и продуктивным, экстатическим существом. Это необычное не лежит в некой сфере сокрытого или интимного, напротив, необычное есть обратная сторона обычного. Продуктивное действие наряду с открытием означает и закрытие, т. е. границу. Поскольку любой порядок питается и происходит из необычного, то он укоренен в жизненном мире, содержащем наряду с культурным — некультурное, наряду с утонченным — грубое, наряду с возвышенным — низменное.

Точкой перехода от старого к новому является аномалия, т. е. отклонение от нормального. Такое отклонение с точки зрения всеобъемлющего порядка выступает как проявление беспорядка, а с точки зрения гибкой, изменчивой рациональности — как переход к другому порядку. Аномалия амбивалентна: неясно, то ли она есть нарушение порядка, то ли переход за его границы к чему-то новому. Инновации — это не некие шумные акции наподобие путчей и даже революций. Это всегда процессы, в которых происходит смещение границ и эрозия форм и стилей. Изменения могут начаться на разных уровнях, как проявление нетипичного, маргинального, как смена норм и отказ от жестких оценок их нарушения, как потеря почвы у старых норм, как изменение их в ходе осуществления продуктивного действия.

Анализ попыток концептуализации повседневности позволяет сделать следующий вывод. Современность — это «слоеный пирог», где новое и традиционное переплетены. Поэтому не стоит торопиться хоронить классические модели рациональности. Вместо попыток построения универсальных моделей «пострациональности» следует заняться реконструкцией многообразных типов порядка в кажущемся нерациональным устройстве современного мира, включая науку и повседневность. Теория познания может последовать по пути прикладной этики и создавать различные модели для разных сфер жизнедеятельности. Аналитика повсе-

дневности — одна из перспективных ниш приложения философии. Поскольку повседневность — это сфера не только понятий, но и образов и звуков, страстей и желаний, то это поистине бесконечная область, в которой философия может еще долгое время работать.

АНТРОПОЛОГИЯ ИНТИМНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Традиционные техники воспитания были направлены на самоограничение. Обряд инициации сопровождался тяжелыми испытаниями. Греки, например, подвергали молодых людей закаливанию, гимнастике, словесным атакам, заставляли их участвовать в состязаниях. При этом слово «агон» означало страдание и соревнование одновременно. Человек приучался нести не только физическую, но метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу о семье, друзьях и государстве, т. е. все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом. Греки культивировали мужество и терпение. При этом мужество имело пассионарный характер. Когда терпение иссякало, а его хватало ненадолго, мужчины впадали в ярость. Аристотель намекает в «Поэтике» на патетический строй души и при этом подчеркивает меланхолию. Греки переживали страсть как нечто господствующее над людьми. Очевидно, что Ахилл был рабом такого рода страсти, ибо впал в неистовство. Это состояние ярости и гнева греки называли «меносом». Для него характерен временный наплыв энергии, идущей либо от коварных и безжалостных демонов, которые толкают к преступлению, либо от богов, которые ведут на подвиг.

Платон осуждал музыку именно за то, что она приводит человека в состояние «меноса». Но он признавал и благотворное влияние экстаза, благодаря которому человек соединяется с божеством. Неистовство, идущее от богов, прекраснее человеческой рассудительности. Весьма двойственно Платон относился к вакхическим обрядам. Вроде бы с их помощью добивались очищения, однако ему не нравилось, что это достигалось оргиастическим путем. Во всяком случае, два раза в году дионисийский ритуал освобождал греков от накопившейся энергии инстинктов. Трудно сказать, способствовало ли это упадку или расцвету культуры греков. Ницше сначала настаивал на эскалации дионисийского начала как расплате за излишнюю рационализацию, но позже писал о балансе аполлонического и дионисийского в античной культуре.

Гуманитарии с ужасом воспринимают римский культ «хлеба и зрелищ». Они видят в нем бестиализацию человека. Но на самом деле бои гладиаторов — это тоже своеобразные технологии приручения людей: кровавые зрелища отвлекали людей от реальных проблем. Наблюдая за убийством, они не убивали сами. И еще один важный момент: бои гладиаторов напоминают о неизбежности смерти. Победив, ее можно отложить, но это не гарантирует от будущего поражения. Жизнь одного продолжается за счет убийства другого, который воспринимался как противник. Современность добавила к этому жестокий секс, насилие, азартные игры и спекуляцию на бирже. Но принцип остался прежний: победи или умрешь.

Христианство, обещая бессмертие тем, кто посвятил себя Богу, развило пастырство плоти. Это довольно-таки странная конструкция, которую мы уже слабо понимаем. Ницше вывел культ страдания из мировоззрения рабов. Ключевский приписал страдание и способность получать от него наслаждение русскому народу в целом. На самом деле христианское терпение не сводится к мазохизму. Во-первых, христиане восставали против угнетения: не все, как Борис и Глеб, смиренно шли на казнь, именно христианские идеалы подпитывали революции. Во-вторых, даже если христианское мужество проявляется в смирении, непротивлении и терпении, то эта пассивность проявляется как стимул для чувства сострадания. В храм приходят страдающие, обиженные, обездоленные люди. В ответ им рассказывают о муках Христа. И сострадая ему, люди прощают несправедливость, забывают обиды. Таким образом, общественная связь, солидарность на время восстанавливаются. Отсюда государственное значение религии. Теория обманщиков-жрецов явно не объясняет функций религии в обществе. Она действительно связывает общим страданием и состраданием, покаянием и прощением. Дефицит по этой части у нас очевиден.

Христианская аскеза и терпение в современном обществе под воздействием дисциплинарных практик трансформируются в сдержанность, самодисциплину, предусмотрительность и расчетливость. По Веберу, цивилизованный человек является продуктом соединения капитализма с протестантской этикой. Но есть и другие объяснения. Элиас считал мотором цивилизации придворное общество, где на место непосредственной разрядки чувств симпатии и антипатии пришло сдержанное учтивое поведение.[106] Например, наиболее нетерпеливо и эгоистично мужчина ведет

---

[106] См.: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. М., 2001. Т. 1—2.

себя за столом и в постели. Пользование ножом, вилкой, салфетками, превращение жирного куска мяса в подобие художественного произведения — все это делает поведение человека во время приема пищи вполне приемлемым для другого человека. Что касается любовных утех, они организуются галантными речами и правилами учтивого поведения. Техника работы по созданию тела как машины терпения задается механизмами дисциплины и муштры. Они используются не только в казарме, но в школе и на фабрике. Разного рода бальные танцы и манеры благородных девиц — это ведь тоже своеобразные технологии по формированию телесной сдержанности и самодисциплины. В результате мужество — это не пассионарный порыв, а методичная служба. Точно так же терпение, как самоконтроль и самодисциплина, больше не связано с удовольствием от страдания.

Позитивная культура чувств лежит в основе «общества развлечения», которое интенсивно выстраивается массмедиа. Современные люди больше озабочены тем, что происходит в телепрограмме «Дом-2», чем собственными семейными проблемами. Философы реагируют на это критикой «виртуальной реальности». Разделяя этот критический настрой, нельзя отрицать, что телешоу и прочие зрелища выполняют и цивилизационную функцию. Поэтому следует выявить «психосемантику», соединяющую социальную систему кодов и значений с чувствами людей.

Сегодня каждый заботится о собственном комфорте. Люди думают о доходах и расходах, о теле, о здоровье, о наслаждении и развлечении. И вместе с тем, несмотря на заботу о себе, они по-прежнему оказываются рабами общественных функций и кодов. Как говорил Хайдеггер, никто не принадлежит сам себе, его живут другие. Эти несколько темные слова означают, что все мы воспитаны так, что выполняем необходимые общественные роли. Кроме того, буквально во всем, и не только в труде, но и в отдыхе, даже когда едим или целуемся, мы делаем это по общепринятым кодам и социально значимым нормам.

Дискурсы о душе

Проблематизация тела и души произошла задолго до возникновения философии. Вместе с тем мифы, религии и ритуалы — это не только рефлексия, но и технология производства присущего той или иной культуре особого типа духовности и телесности. Античные философы противопоставили грубым практикам ини-

циализации изощренные методы самопознания. Они учили молодежь управлять телесными желаниями и душевными аффектами на основе разума. Христианство сохранило старое искусство заботы о себе философов-наставников. Усилия сконцентрировались на том, чтобы укротить страсти души. Главный враг находится внутри нас, и это не тело, а душа. Было изобретено понятие «плоти», означавшей некий союз греховных желаний и действий. Для преображения их в нужном направлении католики практиковали «пастырство плоти», основанное на аскезе, а православные исихасты — психотехнику, призванную уловить грех в точке возникновения желания.

Проблема управления телом остается предметом заботы Декарта и Спинозы. Истинное знание, как продукт сомневающегося разума, становится методом исправления души. Трудности ее научного познания вызваны тем, что она не похожа на физические объекты. Поэтому философия и психология разрабатывали методы сведения душевных интенций к телесным реакциям, т. е. к физиологии. В результате возникла так называемая механистическая психология, которая, собственно, уже не была наукой о душе.

В ответ на это Дильтей предложил проект «понимающей психологии». Гуссерль воспользовался его основным понятием «переживание», однако продолжил попытку избавиться от субъективности душевных явлений. Его «строгая наука» ищет за переживаниями ноэмы — идеи сознания. Заслуга М. Шелера состоит в том, что он раскрыл интенциональный характер эмоциональных актов. Чувства не спонтанны, они формируются не как попало, а организуются иерархией ценностей, которая лежит в основе «порядка сердца». С. Л. Франк тоже предложил проект «философии души», которая понимается как онтологическая альтернатива интроспективной психологии. Душа не может быть понята методом наблюдения. Для ее понимания не годятся метафоры зеркала или камеры-обскуры. Душа — это не пассивный приемник информации, а генератор чувств, желаний, волений и других духовных актов. Согласно мнению представителей марксизма, душа проходит по ведомству психологии. Общественные отношения каким-то образом интериоризируются, отражаются индивидом, группой, классом и целым народом. Не отрицается существование даже групповой души. Но и она лишь надстройка над реальными общественными отношениями.

Эта установка сохранилась и в структурализме, изменилось лишь представление о базисе. Душа трактуется как изнанка власти, как сцена господства. Не только экономика, но и структуры

дискурса определяют душевные процессы. Именно они выполняют упорядочивающую функцию в сфере чувств. Столь же категоричен и Луман. В своей работе «Passion» он раскрывает медиумы эмоциональной коммуникации. Ими выступают религия, мораль, истина и деньги. Наоборот, согласно Делёзу, деньги разрушают все коды: все позволено настолько, насколько хватает денег.

Сложнее обстоит дело с психоанализом. Кажется, именно он реабилитировал душу, от которой отказалась механистическая психология. На самом деле бессознательное, по Фрейду, это работа, которая осуществляется в режиме Эроса и Танатоса как игра принципа реальности и принципа удовольствия.[107] Возможно, Фрейд и реанимировал христианскую заботу о душе, но все же ее основой он считал энергию либидо, которое понимал натуралистически. Много шуму при этом наделал В. Райх, который собирал, накапливал и передавал либидо, которое он называл эргоном. Он продолжил теорию «животного магнетизма» Ф. Месмера. А тот возродил симпатическую магию М. Фичино и Д. Бруно. Натурфилософия Шеллинга, теории порыва Бергсона и Шелера, витализм, русский космизм, холизм Уайтхеда — все эти философские концепции продолжают гностическую традицию. В современной культуре значимым оказывается не подавление, а производство желаний. Так, эманация снова становится главным принципом понимания работы души. Она используется как аккумулятор желаний, подзарядка которого осуществляется современными массмедиа.

Сегодня очевидна девальвация учений о духе и душе. Этому способствует глубокая трансформация человека под воздействием новых медиатехнологий. Психология, социология, позитивистская философия — все они отвергают возможность анализа сознания как относительно самостоятельного процесса, протекающего «внутри» человека. Причина отказа от изучения того, что происходит внутри нас, вызвана недоступностью душевных актов для объективного наблюдателя. Наука предлагает отказаться от мифа о душе и исследовать телесное поведение. Однако существует и другой подход, развиваемый феноменологией и герменевтикой, согласно которому единственным предметом исследования может быть только мир сознания.

Как ставить вопрос о ментальности в культурантропологической перспективе? Думается, что для этого необходимо раскрыть систему культурных «технологий» производства человека.

---

107 См.: *Литвинский В. М.* На пороге новой антропологии // *Лапланш Ж.* Жизнь и смерть в психоанализе. СПб., 2011.

Человек приспосабливается к природе не только познающим разумом, но и телом. Рука человека, использующего инструмент, становится иной, чем лапа животного. Здесь можно говорить о некой респонзивности, о диалоге человека, природы и техники. Базисные постулаты культуры — это не априорные истины, которые затем насильственно воплощаются в природе, рассматриваемой как сырье, а некие правила и коды, регулирующие взаимодействие людей с окружающим миром. Такое обоснование является более фундаментальным, чем ссылки на чистый разум или эксперимент.

Раньше считалось, что сначала ученые должны открыть истину, а затем сообщить ее людям, чтобы они могли изменить свое поведение. Ученые здесь олицетворяют душу или дух, а темная масса — тело. Но на самом деле ученые, философы и теологи не могут знать того, чего не способны знать другие. То, что мы считаем истинами, основами нравственности и эстетического вкуса, не привносится извне, а добывается в процессе жизненных практик. И это не менее, а, может, более надежный способ постижения сути бытия.

В современных теориях антропогенеза становится все более популярным тезис П. Альсберга о выключении тела и теория неотении амстердамского антропололога Л. Болька. Необходимо также принять во внимание и излишние с точки зрения приспособления к среде параметры. Например, усиленная церебрализация, пластичность, превращение морды в лицо, забота о младенцах, которая становится наиболее важным фактором развития человеческого сообщества. Есть множество других «излишеств», которыми, в отличие от животного, в избытке наделен человек. Его жажда веселья, праздника, экстаза, конечно, внушает опасения, но без стремления к роскоши и удовольствиям не было бы культуры.

Итак, тело скорее продукт природы, чем культуры. Пример с лицом показывает, что нельзя принять эволюционистскую схему даже по отношению к телу. Человеческий организм принципиально отличается от организма животного. В этом нетрудно убедиться, сравнивая, например, морду животного и лицо человека. Отсутствие волосяного покрова, прямохождение, развитие руки и даже удивительное устройство стопы (животные плоскостопы) — все это не встречается у животных. В. С. Соловьев в своей статье о красоте в природе также подчеркивал, что эстетическая привлекательность человека не объяснима эволюционными механизмами и является, скорее, ошибкой, аномалией природы. Это

дает мощный стимул биоэстетике, и ее становление обнаруживает интересную тенденцию синтеза различных дискурсов, которые прежде не встречались.

Это только кажется, что человек отличается от животных разумом, моралью, способностью к языку. Попытки говорить с обезьянами на языке жестов дали потрясающие результаты, они также обнаружили способности к решению интеллектуальных задач и использованию орудий. То же самое касается зачатков социальности и этики. Животные объединяются не только в социальные, но и в этические общности. Это дало стимул развитию биоэтики, появление которой также можно считать очень важным проявлением тенденции к сближению прежде разорванных дискурсов о теле и духе. Отсюда можно сделать вывод, что формирование человеческих и предчеловеческих ментальных способностей не объяснимо механизмами отбора и выглядит скорее неким излишеством, нежели продуктом нужды и приспособления к среде.

Но не создает ли отказ от эволюционизма еще больших проблем? В дарвиновской парадигме по крайне мере можно было верить в некое подобие человека и животного. Во всяком случае, мало кто сомневался, что по своей телесной природе мы наиболее близки к нему. Была одна проблема — объяснение происхождения интеллекта, языка, этического долга, эстетического вкуса и других высших духовных способностей. Теперь же возникли две проблемы. К загадке духа добавляется еще и загадка тела. Но возможно, это одна и та же проблема. Ницшеанская генеалогия морали дала мощный стимул для выведения высших ментальных способностей из своей противоположности, т. е. из телесных практик. Как известно, Ницше давал разные названия своему методу: то «физиология и психология познания», то «химия понятий и чувств», то «генеалогия морали». Он использовал биологические метафоры и искал космологические и биологические основания воли к власти. Но на самом деле его метод является полной противоположностью не только традиционной гуманистике, но и механистическому естествознанию. Ницше действительно выводит мораль, язык, миф из потребностей в еде, защищенности, единстве. Но речь идет о потребностях общины, т. е. первичного социума. Древний человек не только сообща добывал и съедал пищу, его чувства и мысли также были «коллективными представлениями». Отсюда интеллект, мораль, эстетика людей на самых ранних этапах эволюции отличались от способностей животных к использованию орудий, общению и кооперации. Это отличие об-

условлено тем, что человек не приспосабливается к естественной среде, а строит для себя искусственную среду обитания, и именно она определяет особенности как души, так и тела человека.

Подводя итоги, можно сказать, что современная культурная антропология внесла весомый вклад в загадку соотношения тела и души. Повсюду, и особенно в философии языка, начиная с «Философских исследований» Л. Витгенштейна, можно видеть применение ее методов и результатов в гуманитарных науках. Согласно антропологии религии, религия и мораль являются важнейшими медиумами коммуникации. Точно так же антропология науки раскрывает истину не только как объективную информацию о мире, но и как социальную норму, на основе которой в рамках письменной культуры достигается единство коммуникации. Как известно, с истиной очень много проблем. П. Фейерабенд вообще считал, что нет различия между шаманами и учеными. Но именно культурная антропология спасает идею объективной истины и позволяет отличать науку от суеверия. Согласие людей в принципиальных вопросах достигается вовсе не благодаря тому, что философы и ученые узнают истину и сообщают ее остальным. То, что признается всеми за «истину», по большому счету остается недоказуемым. Но и сомневаться в них невозможно. Фуко ссылался на принуждение. Предложения становятся высказываниями об истине в рамках суда, на заседаниях ученых советов и т. п., т. е. истина поддерживается огнем и мечом.

Правила не всегда насильственно навязываются сверху, они складываются в самих жизненных практиках, являются продуктами взаимодействия и баланса человека и природы. Это именно тот опыт, о котором писал Гадамер. Опыт не только покорения природы, но изменения самого себя.

Хайдеггер поддерживал антитехническую истерию, и многие сегодня испытывают страх перед техникой, боятся последствий цивилизации и зовут назад к природе. Но такой возврат невозможен. Люди живут не в природе, а в культуре. Что касается страхов перед техникой, то они, конечно, имеют под собой основания. Собственно, традиционная техника и задавала принципиальное различие тела и души, где душа мыслилась сначала в роли надсмотрщика, а потом управленца-начальника. С философской точки зрения важно, что современные технологии опираются на идеи кооперации, сотрудничества человека и природы, телесного и духовного. В процессе взаимной игры тел и механизмов меняется не только естественная окружающая среда, но и тело человека, а вместе с ним и ментальность. В процессе такого взаимодействия

постижение природы, приспособление к ней достигается более эффективно, чем в прежних моделях.

Сегодня апокалиптический взгляд на технику и телесную культуру как на источник всех неприятностей выглядит как дремучее невежество или как фанатизм. Современная техника не является причиной зла. Наоборот, она раскрывает новые возможности для коммуникации человека с природой и другими людьми. Причина такой неприязни лежит в старом онтологическом различии души и тела, в котором подразумевается, что душа — источник высоких ценностей, а тело требует низменных удовольствий.

Между тем, хотя отношение к технике остается если не негативным, то настороженным, отношение к телу радикально меняется. Происходит реабилитация чувственности. В философии это затрудняется традиционным пониманием тела как чего-то бездуховного. Между тем даже некоторые теологи пришли к мысли о возможности одухотворения тела. Это допущение перечеркивает старую дилемму. Сегодня можно считать оппозицию материи и духа изрядно устаревшей. Примером служит понятие информации, которую невозможно отнести ни к одной из этих противоположностей. Но значит ли все это, что от различия тела и души следует отказаться? Не идет ли речь о трансформации этой и подобных ей понятийных пар?

Симпатическая магия

Чувственность является крепким орешком не только для теолога-христианина, но и для ученого-гуманитария. Проблема в ее спонтанности и неуправляемости, в том, что Достоевский называл «глупой волей». Между тем в сфере чувств существует какой-то особый «порядок сердца». Более того, отношения людей, основанные на любви и ненависти, связывают их друг с другом сильнее, чем принцип толерантности или «права человека». Многие историки считают, что «горячие», чувственные культуры наиболее пассионарны, или, как говорят сегодня, креативны.

Мы судим о специфике любовных переживаний у наших предков преимущественно по оставшимся от них книгам. Книги о любви — это романы, а они являются относительно поздними продуктами цивилизации. Даже в описании любовных отношений у Овидия мы находим нечто странное. Тем более «Домострой» не воспринимается нами как любовный текст. Он воспринимается,

скорее, как свидетельство некой бездуховности отношений мужчин и женщин, которую навязывает хозяйство. Именно в такой интерпретации «ритуальные» тексты также стали основой европейской метафизики любви, которая воплотилась не только в романах и лирике, но и в повседневной жизни. Пожалуй, впервые о таинстве любви заговорил Платон, и его рассуждения о первичном и вторичном Эросе подхватило христианство. В дальнейшем эротика Платона была развита М. Фичино и стала за пять веков до появления психоанализа своеобразной «глубинной психологией» европейской культуры.

Если вдуматься в то, как вообще возможно любовное чувство и каким образом оно возникает между людьми, то можно дать два альтернативных ответа, которые как раз и нуждаются в каком-то синтезе, ибо в повседневной любовной практике они постоянно переплетаются, переходят один в другой, взаимно поддерживают и обогащают друг друга. Первый ответ, который дало бы большинство зрелых, разумных, переживших романтическую иллюзию людей, состоит в убеждении, что в отличие от животного человеческое чувство симпатии возникает как продукт общения, разговора, диалога, в ходе которого определяется консенсус в понимании важнейших вещей и достигается нравственное признание друг друга.

Путь к сердцу женщины лежит через ухо, считают сторонники вербалистской модели любви. Например, любовная лирика является хорошим инструментом покорения женских сердец. Платон ее побаивался, но нынешними пастырями человеческого стада она высоко ценится, ибо цивилизует темные порывы и нейтрализует животные извращения, а главное, является подконтрольной и позволяет переприсваивать и перенаправлять любовную энергию в нужном направлении и на пользу общества — влюбленные не только используются для рождения и воспитания детей, но их энергия сублимируется для создания как культурных, так и материальных ценностей. Особенно легко — если, конечно, захотеть — она переводится в любовь к отечеству. Именно в этой «пригодности» для государственных нужд и видятся недостатки вербалистской модели. Сегодня она оказалась под подозрением, но отказаться от нее невозможно, и в качестве компромисса она существует как бы отдельно от задачи воспитания государственных животных. Кроме того, она нейтрализуется активно развивающимся сексуальным просвещением, которое опирается не столько на древнее искусство эротики, сколько на технику получения наслаждения. Науки о сексуальном, полагал Фуко, даже

более эффективно и экономно организуют коллективное тело для нужд власти.

Другой ответ на вопрос о тайне любви опирается на чувство влечения, которое, наверное, испытал каждый по крайней мере в романтическом возрасте первой любви. Его загадка состоит в том, что до или помимо разговора, как говорят, «с первого взгляда» два человека испытывают взаимное влечение или симпатию, это дает толчок началу витиеватого разговора, логика которого нередко укрепляет и дисциплинирует первоначальные чувства, а нередко их возбуждает и даже приводит к к эксцессу. М. Шелер считал любовь и ненависть антропологическими константами. Это значит, что человеком является тот, кто способен любить и ненавидеть. Тот же, кто после поцелуя с дамой говорит: мокро и невкусно, считается недоразвитым. Различие между человеком и животным по линии любви, конечно, нуждается в уточнении. Как известно, и в мире людей различается любовь животная и любовь духовная. Точно так же биологи немало написали о тонких отношениях самцов и самок, например в популяциях лебедей. Антропогенез любви весьма мало продвинут, и помехой являются слишком жесткие различия души и тела, духовных переживаний и телесных желаний. Переход от любви к ненависти — достаточно сложная тема. Обычно в качестве рабочей модели допускается, что чувства не обманывают, а вот разговоры, впуская в интимную сферу общественные нормы и ценности, неизбежно разрушают любовную идиллию.

Ответ на вопрос, как желание одного может передаваться другому, дает симпатически-энергетическая парадигма, ведущая происхождение от практик шаманизма и продолженная в теории эроса Платона, учениях о симпатии М. Фичино, Д. Бруно, М. Шелера, а также в магнетизме Ф. Месмера и К. Хуфеланда, в гипнотизме и психоанализе Фрейда и дородовой психологии С. Гроффа и А. Томатиса. Необычным и даже скандальным в этой парадигме является отказ от принципа автономии: симпатия регрессирует до симбиотического единства с матерью, а затем снова дистанцируется от нее. Это нечто вроде второго рождения, суть которого состоит в выстраивании внешней сферы по образцу материнского инкубатора.

Фичино в своих комментариях к «Пиру» Платона, по сути, предложил новую динамическую концепцию любви, в основе которой положено желание. Всякий раз, когда два человека охвачены взаимным благоволением, они живут один в другом. Эти люди поочередно превращаются один в другого, и каждый отдает

себя другому, получая его взамен. Спустя столетие симпатическая магия лица, описанная Фичино, возрождается у Бруно как наука об универсальных связях.

В начале Нового времени психология и магия, онтология и антропология, физика и социология связаны общим принципом симпатии. Таким образом, «изолированные атомы», «автономные субстанции», замкнутые на себя «монады» наделены свойством взаимодействия с другими членами универсума. Эта взаимная связь делает мир резонирующей системой, а наиболее тонкие и умные индивиды становятся медиумами мира, проводниками творческих импульсов, исходящих из других частей микрокосма. Человек в такой резонирующей онтологии понимается как участник некоего мирового концерта, где исполнители и слушатели образуют единое коммуникативное поле. Р. Жирар таким же образом трактовал Шекспира: общество — это социальный ансамбль, связанный горящими в индивиде страстями, жаждой власти, наслаждения. Его герои — своеобразные аккумуляторы желания. Они наделены способностью инфицировать свои желания. И те, с кем они вступают в борьбу, заражаются страстями подобно чуме. Так все общество оказывается постепенно охваченным завистью и соперничеством, т. е. капитализмом.

М. Фичино в своих комментариях к «Пиру» задолго до появления теории Гарвея развивает метафору сердца и крови и связывает ее с теорией зрения Платона. Когда влюбленный смотрит на лицо любимой, его сердце начинает учащенно биться, потом он краснеет и у него начинают сиять глаза. Но любимая бледна и безучастна. Как же можно заставить биться ее сердце в такт сердца влюбленного? Согласно Фичино, кровь влюбленного, накачиваемая могучим мотором, поднимается вверх и концентрируется в глазах. Там она трансформируется во флюиды, которые по воздуху перемещаются в глаза любимой. Там они снова претерпевают трансформацию, превращаются в кровь и вызывают ответное сердцебиение.

Видимо, эта концепция и была основой научно дискредитированного к тому времени магнетизма, который в форме месмеризма стал популярным во всех европейских странах. Месмер исходил из представлений о межзвездной силе тяготения и флюиде, который передается как магнетическое излучение через все тела, связывая их в единую цепь. У Месмера нет понятия индивидуальности, он трактует человека как животный магнит, втянутый в ансамбль флюидальных взаимодействий. Собственно, концепция избирательного сродства Гёте — это тоже использование физио-

гномической и магнетической моделей. Однако упрощенное применение месмеризма для разработки отношений автора и публики, актера и зрителей, вождя и массы, врача и больного, учителя и ученика привело к дискредитации этого учения. Пришедший на смену симпатической магии Фичино и гипнотизму Месмера психоанализ во многом опирается на те же представления о соотношении души и тела, что и месмеризм. Хотя Фрейд отказался от гипноза, но в его представлениях о либидо сохраняется «магнетическая» модель, согласно которой между индивидами имеют место отношения притяжения и отталкивания, возникает силовое поле, пронизанное флюидами и влечениями. Вполне возможно, что от этой аттрактивной модели вообще невозможно избавиться, и об этом свидетельствует возрождение «флюидной» теории, после того как психоанализ был окончательно переведен Лаканом в сферу языка.

Судя по художественной литературе начала XX века, у образованных людей появились новые неслыханные фантазмы, в которых сексуальные желания стали направляться на то, что было раньше не просто запрещено, но даже не приходило в голову. Ответом на них и стал венский психоанализ, открывший весьма затейливые формы, в кои облекаются желания, вытесненные моралью в бессознательное. Это привело к тому, что искусство, особенно литература, поднялись на новую ступень развития повествования о сложных способах символизации сексуальных переживаний. Конечно, можно видеть в этом проникновение идеологии буржуазного общества в душевную жизнь людей, но этого явно недостаточно для понимания всей сложности проблемы. Эдип не просто идеология, а сложный биопсихокультурный феномен, для изучения которого не хватает арсенала методов критики социальных наук.

Философская критика психоанализа сегодня сопровождается трансформацией психологии пола. Открытие стероидных контрацептивов позволило разгрузить секс и прежде всего освободило женщин от незапланированной беременности. Одновременно развивалась сексология, предлагающая разнообразные опции достижения сексуального наслаждения. Это сопровождается общей тенденцией разгрузки жизни от забот и трудов, расцениваемых как родовое проклятие человека. Работа стала легче, а свободного времени стало больше. Оно тратится на развлечения, в том числе и на получение все более острого необычного сексуального наслаждения. Женщины заявили о своем праве на оргазм, и началась настоящая охота за его достижение. Сексуальные техники настоль-

ко усовершенствовались, что отсутствие наслаждения объясняется незнанием опций.

Благоприятной средой развития старого искусства галантности и эротики в сторону изощренного секса стало развитие жилища. Все большее число людей стали жить в индивидуальных апартаментах, где уже нет места Другому. Развитие искусства интерьера и совершенствование бытовой техники привели к тому, что квартира одинокого человека стала строиться как своеобразная студия, где индивид мог совершенствоваться по части фитнеса, гастрономии и сексуального наслаждения. Однако сексом он занимается весьма своеобразно, так сказать, автоэротично, т. е. каждый из сексуальных партнеров дает наслаждение другому постольку, поскольку от этого зависит его собственное удовольствие.

Прошлая эпоха характеризовалась парным жительством людей, параноидально стремящихся обрести свои половинки. Но сегодня все по-другому. Вместо симбиоза с Другим сегодня практикуется симбиоз с самим собой. Возникает проблема идентичности, которая обостряется по мере открытия в себе множества Я. Пожалуй, ни в чем ином, как в трансформации сексуального поведения, не проявляются столь наглядно особенности индивидуалистического образа жизни. Жилище становится миниатюрным эрототопом. Вместе с тем здесь происходит испытание лишь собственных сексуальных потенций. Erast и eromen становятся одним и тем же, сливаются в одной личности. И при этом партнеры почти никогда не отвечают друг другу на одной и той же волне. В таком парадоксальном круге и достигается самоудовлетворение.

Истина и удовольствие

Если разумом человек предан порядку бытия — логосу и так может оценивать и осуждать свое поведение, то в наслаждении он верен себе. Только оно заставляет нас жить и действовать. Ничто не происходит без страсти, без хотя бы отложенного удовольствия. Ради него человек способен выдержать страдания, которые ему всегда сопутствуют, но, как он надеется, когда-нибудь прекратятся. Мы живем мечтой о наслаждении, о жизни без боли и страданий, о приятном чувстве сытости и покоя в окружении прекрасных предметов и добрых красивых людей противоположного пола, которые исполняют все наши желания и никогда им не противоречат. Этот мотив неизменно повторяется в наших грезах и служит утешением в мире труда и страданий. Христианство реализует,

точнее, эксплуатирует эту нереализуемую мечту о жизни без страданий. Обещая невозможное — райскую жизнь, оно принимает страдание и боль на земле. Более того, считает их как бы залогом для получения райских наслаждений. Фрейд сформулировал нашу историю о наслаждении и страдании. В работе «По ту сторону принципа наслаждения» он противопоставил режиму наслаждения реальность и попытался раскрыть их взаимосвязь «топико-экономическим» путем. Это принципиально новый подход, благодаря которому понимание удовольствия освободилось от засилья знания и стало восприниматься в режиме работы.

Возможно, наша «виртуальная» культура, с одной стороны, отрывает удовольствие от труда и этим открывает возможность чистого несмешанного удовольствия как такового. С другой стороны, она возвращает нас в эпоху господства амфитеатров, на аренах которых происходили кровавые бойни. Наслаждение бестиализирует человека, и гуманисты восстали против зрелищ. Они верили, что человека приручает и цивилизует чтение книг. История наслаждения — это не только история мысли о нем. Это история языка и история машин удовольствия. История дискурсов об удовольствиях отнюдь не сводится к истории фривольных и нескромных рассказов, тем не менее сегодня она воспринимается именно как все более откровенная манифестация чувственных, в основном сексуальных наслаждений. Есть два самых сильных наслаждения, одно из которых связано с едой, а другое с сексом, однако в литературе чаще всего все-таки эстетизируется не еда, а секс. Любовные романы явно превалируют, а репутация любовника гораздо выше, нежели репутация обжоры.

Конечно, влюбленные желают не истину, а лицо противоположного пола, но удивительным образом литература перенаправляет это желание на иные и даже противоположные вещи. Любовная страсть, чрезмерно интенсифицируемая, становится безопасной и полезной, если сублимируется в познание и труд и даже в путешествия и досуг, в комфорт и уют, что чрезвычайно важно для развития современной экономики. Кроме философских и литературных дискурсов, удовольствие находит иную технику для своей реализации. В слове оно манифестирует и познает себя. Читать об удовольствиях — это, конечно, тоже удовольствие. Так фривольная литература становится машиной удовольствия.

Но к счастью или к несчастью, дело не ограничивается только этим. Поскольку удовольствие пронизывает всю человеческую жизнь, то человек стремится реализовать его везде и повсюду. Даже труд и война сопровождаются не только тяготами, но и удо-

вольствиями. Везде и всегда человек создавал специальные места, в которых устанавливал некоторые, как правило, искусственно созданные приспособления для получения удовольствия. История этих сомнительных с точки зрения истины заведений тем не менее весьма поучительна. И не только она. В принципе стремление к комфорту и наслаждениям было присуще людям всегда. Средние века отличаются лишь тем, что аскетизм стимулировался в широких масштабах обещанием будущих наслаждений. Любая эпоха, сколь бы аскетичной она ни была, дает или обещает человеку некоторые радости, и любой человек стремится создать вокруг себя обстановку, в которой он мог бы получить удовольствие. В истории этих пространств и машин удовольствия интересна не только техническая сторона.

Удовольствие не есть нечто необузданное, экстатическое и чрезмерное. Вряд ли правильно связывать стремление к нему с угрозой бестиализации. Гедонисты — это вовсе не пьяницы, обжоры и насильники. Нет, они, как правило, тонкие гурманы, предпочитающие простому удовлетворению грубых желаний утонченные, точнее, растянутые во времени, как стриптиз, способы их реализации. Парадоксально, что «оргазм» при этом является не столько конечной, сколько бесконечной целью. Итак, цивилизационные машины и пространства реализации удовольствий качественным образом изменяют сами удовольствия. Неверно думать, что бани, таверны, лупанарии — это простые ответы на простые человеческие желания. Наоборот, именно они определенным образом воспитывают способности желания и удовольствия. Если вспомнить первую сигарету, первую рюмку водки и даже первый поцелуй, то надо признать, что все это было просто невкусно. Невинные дети просто не понимают, зачем все это нужно взрослым. Правда, доктор Фрейд открыл у них свои шалости, которые, как это становится все более ясным, тоже не являются естественными. Культура давно работает с наслаждениями, и наш страх относительно бестиализации — страх книжников и старых дев.

Среди машин удовольствия видное место, конечно, занимает литература. Дискурсы о фривольном сегодня стали предметом не только потребления, но и исследования. Однако в России по отношению к ним преобладают моральные оценки. Показательно отношение современных исследователей к «Гаврилиаде» Пушкина. Она расценивается ими как следствие порочной шалости, за которую Пушкин заплатил весьма высокую цену. Он подвергся церковному осуждению, привлекался к допросу со стороны государственных органов и, наконец, был наказан самим Богом. И это

написано в наше время. Жуткая инквизиция как будто и не ушла в прошлое, и, более того, она действует не только по отношению к живым, но и по отношению к мертвым.

Феномен телесности весьма не простой. Прежде всего необходима «феноменологическая дескрипция» тела: что такое тело как феномен, т. е. сущностное переживание? Когда спрашивают: «Ну, как оно?» — то, вероятно, подразумевают ответ на вопрос: «Каково там тебе в твоем теле?» Облик, лицо, манеры, жесты — все это характеристики внешнего тела. Парадокс в том, что мы не ощущаем то, что нравится или не нравится в нас другим. При этом мы озабочены своим видом и вовсю стараемся «представлять себя другим». Мы снаружи — как бы монументы самим себе. Известное высказывание «тело — гробница души» можно понять так: наша внешность является чем-то вроде прижизненного памятника. Вопрос в том, на кого похож покойник, если его так старательно «гримируют»?

А что такое внутреннее тело: только душевные переживания или объективное состояние наших внутренних органов? Мы все живем внутри себя и одновременно являемся героями, т. е. вырваны изнутри наружу. Внутренними ощущениями живет, видимо, только идиот. Культура стремится вырвать человека наружу. Но это происходит не только благодаря рефлексии. Прежде всего колыбельная песня распахивает перед человеком внешнее культурное пространство. В противоположность истории Фихте (Я и не-Я), которую повторил Лакан в «Стадии зеркала», необходимо учитывать телесную связь человека с матерью. Она — основа всех дальнейших «теплых» отношений между людьми. Лакановская история является также своеобразной пародией гностических учений. Отличие лишь в том, что ортопедическую роль выполняет не «истинный свет», а зеркальный призрак. И при этом остается непроясненным, как в теории первородного греха: кто и за что лишил младенца внутреннего единства с Другим, откуда возникает ощущение дезинтегрированности с миром?

Ребенка вынашивает мать, и ее лоно образует ту первосферу, которая является колыбелью человека. Когда он рождается, первый акт цивилизации состоит в перерезании пуповины. Но пуповина, строго говоря, связывает плод не непосредственно с телом матери. Ребенок рождается не один. Как известно, роды являются законченными и удавшимися, если выходит послед, или, по-медицински, плацента. Древние представляли эту оболочку как родного брата новорожденного, как духа-хранителя или ангела. Сегодня плацента либо выбрасывается на свалку, либо

перерабатывается для изготовления косметических омолаживающих средств. Древние закапывали ее в основании дома и хранили в тайне от дурного воздействия. Плацента фараона или китайского императора захоранивалась и особо почиталась. Где же сегодня наш самый интимный друг и брат, в сфере которого мы находились, когда были совершенно беспомощными, изолированными и одинокими? Образ младенца, сосущего материнскую грудь, особенно часто изображался в христианскую эпоху, причем именно тогда отношение к детям было, мягко говоря, сдержанным.

Образ Мадонны начал изменяться в эпоху Возрождения в сторону сходства с молодой женщиной, кормящей грудью здорового веселого младенца. Мадонна изображается прежде всего как мать: ее взор направлен на ребенка и ему она отдает всю свою любовь. Мадонне явно не до нас, свет ее глаз льется в глаза ребенка, ему она отдает свое молоко. Этот союз дающей грудь и сосущего ее не менее, а, может быть, даже более прочен, чем союз сияющих, доверчиво смотрящих друг на друга глаз. Но икона — это ведь не «семейный портрет в интерьере» и не фотография в альбоме или, как у американцев, в бумажнике. Например, православие решительно протестовало против превращения иконописи в бытовую живопись. Когда смотришь на картины вроде «Черного шара» Малевича, вглядываешься в рисунки сумасшедших или людей, принявших дозу ЛСД, то испытываешь сильнейшее беспокойство. Что же движет рукой художника, изображающего подобные фигуры, что заставляет нас приходить в совершенно непонятное волнение? Очевидно, что эти рисунки сделаны безумцами, а они — больные, и нам вроде бы не о чем беспокоиться. Но почему люди впадают в безумие, если при этом отсутствуют органические причины? Мы испытываем волнение оттого, что рисунки безумных художников изображают нечто отсутствующее и вместе с тем самое дорогое, что у нас было, — утраченные органы. Сфера, вскормившая нас, бывшая нашим первым приютом, выброшена на свалку. И сегодня, когда, окончательно выдохшись, мы приползаем с работы домой, когда уже больше нет сил коммуницировать, мы забиваемся под одеяло и накрываем голову подушкой. Мама, роди меня обратно!

М. Кляйн, исследуя историю становления индивида, перенесла акцент с отца на мать и сосредоточилась на диаде «мать — ребенок». При этом первое принятие пищи ассоциируется с началом объектного отношения к матери: первым объектом ребенка становится грудь матери, а его первичной целью является сосание со-

ска.[108] Этот объект, компенсирующий стресс рождения, становится «хорошим». Более того, это такой своеобразный объект, который может стать из внешнего внутренним, т. е. трансформироваться в субъект, и это происходит при сосании материнского молока, а также при бессознательных аутоэротических фантазиях и действиях. Отношение младенца к груди матери далеко от идиллии, описанной в терминах благодарности берущего по отношению к дающему. Кляйн считает, что основной эмоцией младенца является жадность. Поэтому ситуация кормления связана с формированием либидонозных импульсов, а само удовольствие от кормления включает деструктивные элементы. Получение удовольствия от сосания груди вызвано не только вкусом и пользой материнского молока, удовлетворяющего голод. Младенец испытывает страх, и грудь успокаивает его, снижает фрустрацию. Так, «хорошая грудь» становится символом всех хороших, гарантирующих безопасность объектов. Оральное же восприятие реальности, инкорпорация материнского молока, является базисной процедурой дальнейших форм интроекции и проекции: именно способность воспринимать хорошее и отторгать плохое определяет самосохранение личности. Психологи-кляйнианцы делают вывод о том, что верования и ритуалы примитивных племен это не что иное, как способы принятия внутрь себя хороших объектов и изгнания плохих.

Осознание ребенком того обстоятельства, что его деструктивные фантазии направлены против груди любимой матери, порождает комплекс вины, компенсация которой осуществляется попыткой ответного кормления, что, по-видимому, и является источником гостеприимства, принятого у всех народов.

Для интеграции Я и достижения самоидентичности ребенку необходимо не только зеркало, как полагал Лакан, но и опыт преодоления враждебности любовью. Решающим моментом различия удовольствия от еды и любви матери является отлучение от груди. Именно благодаря ему происходит замена агрессивного наслаждения пищей на символические акты. Переход к бутылочке с жидкой пищей и употребление твердых продуктов связан с сопротивлением тревоге и вине, возникающей из-за страха повреждения хорошего объекта — груди матери.

Связь отношения к пище и к матери была разработана Д. Винникотом. Он ввел понятие «хорошо приспособленной матери» (мать как окружающая среда, а не объект), которая приспоса-

---

108 *Кляйн М.* О наблюдении за поведением младенцев // *Кляйн М., Айзекс С., Райвери Дж., Хайманн П.* Развитие в психоанализе. М., 2001. С. 385.

бливается к нуждам младенца и этим исключает фрустрацию. Грудь такой матери младенец воспринимает как часть самого себя. С этой точки зрения отлучение от груди предстает как преодоление иллюзии «самопитания», «самообеспеченности» и осознание зависимости от другого. Благополучное разделение матери и ребенка происходит, по Винникоту, благодаря наличию особого рода переходного объекта. Его важная функция состоит в замещении груди так, что этот объект не является ни грудью матери, ни частью самого младенца. Объект репрезентирует переход ребенка от состояния слитности с матерью к состоянию отношения к матери как чему-то внешнему и отдельному. Самое главное в переходном объекте — это то, что он располагается на грани внутреннего и внешнего, материнского и детского, культурного и природного и при этом выступает формой как их различия, так и единства. Таким переходным объектом выступает палец, который сосет младенец, игрушка, с которой он спит, а также еда, которую он ест вместо молока матери. Именно эта изначальная символическая нагруженность пищи и делает ее важнейшим коммуникативным медиумом, обеспечивающим единство людей. Отсюда разного рода пищевые табу и запреты — это социальная трансформация опыта индивидуальной сборки своего Я в процессе развития отношения матери и ребенка. Регламентация питания осуществляет сборку коллективного тождества.

Тело и знаки

Представления о телесном и духовном претерпели в истории культуры значительную трансформацию. Античность, оставившая в наследство искусство заботы о себе, высоко ценила здоровое и красивое человеческое тело, ставшее не природным, а культурным, наделенным общественно значимыми символами. Внешность, манеры, жесты, одежда — все это свидетельствовало о происхождении и положении человека и выражало его отношение к системе общественного порядка. Древние общества вообще придавали значение не столько тому, что думает или переживает человек, сколько тому, как он себя ведет. Средневековье, напротив, чрезмерно интенсифицировало дух и культивировало не столько заботу о теле, сколько заботу о душе, в рамках которой вырабатывалась сложная психотехника сдерживания аффектов и влечений. В новых общественных условиях все более важным становились желания, намерения и мысли человека, и поэтому

контроль за страстями души становился серьезной общественной проблемой. Ее решение взяла на себя религия, эффективно использовавшая для этого процедуры покаяния, действующие на основе тщательных классификаций грехов. В Новое время основной антропологической константой сделался разум, способствующий росту самодисциплины, сдержанности, предусмотрительности и дальновидности людей.

В классической философии человек считался хозяином собственного Я, способным управлять душевными страстями и телесными желаниями на основе разума. Вместе с тем множество непроизвольных действий, непонятных фобий и неврозов свидетельствовали о том, что поступки человека определяются не только рациональными общественными нормами, но и бессознательными аффектами, влечениями и желаниями, которые по причине их неморальности вытесняются из сознания, но остаются при этом сильнодействующими мотивами поведения и вызывают либо осуждаемые общественной моралью проступки, либо, в случае подавления этих желаний, к сильнейшим нервным расстройствам.

Критика метафизики разума и реабилитация бессознательного Фрейдом может сравниться с коперниканской революцией, превратившей Землю из центра Вселенной в рядовую планету Солнечной системы. Архипелаг бессознательного, исследованием которого занимался Фрейд, оказался обширным и весьма своеобразным. Для его изучения оказались малопригодными классические методы рефлексии. Они были трансформированы или заменены психоанализом. Однако у Фрейда еще сохранились многие устаревшие моральные оценки бессознательного как сосредоточия всего порочного и аморального. К. Юнг попытался освободиться от давления этих догм и развил концепцию «архетипов» коллективного бессознательного, которые, по его мнению, выполняют роль носителей культурной энергии и способствуют единству мысли, чувства и дела. Речь идет об очень сложной проблеме подавления и запрещения унаследованных от прошлого инстинктов и сохранении при этом исходной психической энергии желаний, которая должна использоваться или, как говорит психоанализ, «сублимироваться» в культурном творчестве.

Жизнеспособность общества во многом определяется телесным и духовным здоровьем его граждан. С одной стороны, оно заинтересовано во всестороннем развитии и удовлетворении потребностей и желаний, а с другой — стремится преобразовать их для приведения в соответствие с возможностями политики

и экономики. Сегодня на это обращают явно недостаточное внимание, что вызвано устаревшим пониманием власти как формы запрещения, репрессии и обмана. Это критико-идеологическое представление не соответствует действительности, так как власть не только подавляет, но и интенсифицирует искусственные телесные желания и уже не просто обманывает людей, а делает их такими, какими нужно.

Возникает вопрос: как же возможно изменение тела? Разве оно не является природной данностью, а его потребности естественны и неизменны? Разумеется, тело растет, формируется, стареет и умирает как вегетативная система, не подвластная указаниям разума. Однако еще с древности осуществляется всесторонняя культивация тела с целью приспособления человека для выполнения тех или иных общественных функций. Тела раба и господина, рыцаря и священника, ученого и рабочего значительно отличаются друг от друга — и при этом не столько внешне, сколько внутренне — по типу реакций, влечений, способности самоконтроля и самоуправления. Физические игры и танцы, раскраска и татуировка, выработка манер и жестов, контроль над аффектами — все это способствует управлению телом, его потребностями и влечениями. Цивилизация связана прежде всего с формированием особых дисциплинированных тел, на дрессуру которых любое общество затрачивало значительные усилия. Например, становление капитализма связано не только с интеллектуальными или техническими открытиями, но и с преобразованием рыцаря и крестьянина в буржуа и рабочего. Для этого потребовалось создание специальных дисциплинарных пространств, в рамках которых происходила замена прежней системы стимулов и реакций на новые желания и стремления.

Учитывая опыт культуры, создающей искусственные, символические общественно необходимые тела, философия должна обратить пристальное внимание на историю телесности. И хотя сегодня общество не прибегает к пыткам и наказаниям с целью дисциплинарного воздействия, тем не менее нельзя сказать, что тело «приватизировано» и является, так сказать, личной собственностью человека, вольного испытывать и удовлетворять любые желания. На самом деле семья и школа, литература и медицина в форме разного рода моделей и рекомендаций здорового и красивого образа жизни способствуют самоконтролю и самодисциплине в отношении тела.

Наблюдая широкомасштабное техническое освоение природы, человечество не заметило появления не менее впечатляющих тех-

нологий, преобразующих внутреннюю природу человека и прежде всего систему его телесных импульсов и желаний. Традиционные практики дрессуры и дисциплины тела, включающие не только телесные наказания, но и систему физических упражнений, диету, танцы, практические навыки, оказались недостаточными в современной цивилизации. Во-первых, повысились требования к точности, предусмотрительности и расчетливости: современный человек по некоторым параметрам превосходит своим терпением христианских аскетов. Во-вторых, современное производство искусственных продуктов предполагает искусственные потребности: человек должен любить общество, в котором он живет, принимать духовные и материальные ценности, которые производятся системой. В-третьих, общественный порядок, реализующийся не как внешнее принуждение, а как самодисциплина и ответственность, опирается на сложную игру нормы и патологии, которая превосходит технику греха и покаяния и нередко оказывается слишком рискованной для человека, о чем и свидетельствует рост психических заболеваний.

Люди болеют не так, как животные, и психические заболевания наиболее ярко свидетельствуют о том, что душевные аномалии имеют культурное происхождение. Это обстоятельство не всегда последовательно учитывалось в классическом психоанализе, представители которого, фиксируя противоречие культурных норм и телесных желаний, нередко натуралистически истолковывали последние. На самом деле эдипов комплекс вовсе не является чем-то врожденным, а складывается в буржуазном обществе с его новыми дисциплинарными пространствами: отдельное жилье, школы с раздельными классами, гувернантки и педагоги, образы «папочки» и «мамочки» и т. п. Возникает вполне обоснованное подозрение, что «запретные» желания, описываемые психоаналитиками, не только имеют искусственное происхождение, но и намеренно интенсифицируются, чтобы эффективно управлять человеком.

Втягивая человека в игру соблазна и морального осуждения, общество добивается послушания гораздо более эффективно, чем используя прямые запреты. Если классическая философия считала разум господствующей и контролирующей аффекты инстанцией в человеке, то романтическая установка разрабатывала своеобразную «метафизику экстаза», согласно которой спонтанная чувственность ближе к природе; она в принципе не подлежит искажающему воздействию власти и, стало быть, выступает опорой истины и подлинного бытия. Понятие бессознательного как

модус экстатического и внерационального, как выражение стратегии воли к жизни, которую сковывают знание и мораль, первоначально разрабатывалось в русле этой традиции. Даже Ницше, проявивший удивительную проницательность в разоблачении механизмов фабрикации телесных органов, необходимых для существования европейской цивилизации, выдвинувший проект культурной органологии, тем не менее не вполне освободился от идеализации своего Заратустры, ибо мыслил его в дискурсе абсолютного и совершенного сверхчеловека, обитателя горних вершин.

Фрейд, казалось, освободился от метафизических установок и естественнонаучным образом приступил к изучению архипелага бессознательного. При этом главной его мыслью представляется подход к нему как к энергетическому базису, рациональное использование и расходование которого должно быть изучено и поставлено под контроль. Этим подходом определяются функции понятий желания и либидо, которые не исчерпываются, как думали некоторые исследователи психоанализа, возрождением понятия природы. В нем можно выделить два разных полюса: экспликацию динамики желания, включая цель и объект, исполняемый и отсутствующий; понимание либидо как первичного влечениям в работе «По ту сторону принципа удовольствия», где оно исследуется в режимах Эроса и Танатоса. Наиболее интересной аналогией выглядит характеристика этих влечений как бесконечно повторяющегося процесса, имеющего кибернетический, т. е. стохастический характер. Бесконечное повторение при условии отсутствия единства Танатоса и Эроса указывает на нечто иное, а именно на то, что наслаждение — это прежде всего энергетический процесс. Именно в этом состоит своеобразие фрейдовского подхода к удовольствию, которое обычно раскрывается как чувство, связанное с потреблением, созерцанием, пониманием, моральным удовлетворением и т. п.

Желание выступает как либидо, как производительная сила, способная к разнообразным превращениям и изменениям в самых неожиданных формах, и как энергия, канализируемая и используемая в различных системах для производства необходимых аффектов, т. е. превращаемая в нечто иное. Эта сторона желания описана Фрейдом при разъяснении принципа константности, соединяющего желание и реальность. Именно здесь ярче всего проявляется сходство Фрейда с Марксом, который использовал понятие рабочей силы в качестве основания общественной системы. Как и Эрос, она подчинена своему принципу константности, который

реализуется в законе стоимости, обеспечивающем обмениваемость разнообразных продуктов труда. Другой режим энергии присущ либидо, которое, как кажется, не регулируется и не контролируется в рамках общественной системы труда или дискурса, ибо это энергия смерти и разрушения. Но фактически эта энергия оказывается столь же позитивной, как и та, что циркулирует по сетям порядка и используется для воспроизводства, но отличается лишь чрезмерностью и поэтому тематизируется Фрейдом не как биологические регулярные ритмы, а как «химические» реакции, имеющие взрывной характер, вызывающие страдание и в этом по своим последствиям подобные «кризисам» Маркса. Таким образом, нельзя считать, что Фрейда интересовал некий невыразимый или запретный предмет или содержание мечтаний. Для него самым важным было изучение преобразования энергии желания в разнообразных формах манифестируемого содержания — от описания сновидений до научного и художественного творчества.

В этом и проявляются границы психоаналитического проекта, который требует дополнения смысловыми интерпретациями. «Но, — как отметил П. Рикер, — общую структуру, в которую можно было бы вписать фрейдовскую метапсихологию, наряду с чуждыми психоанализу герменевтиками, нужно создавать почти заново».[109] Фрейдовский регрессивный подход, выявляющий в культурных феноменах следы архаичных желаний, является выражением попыток разоблачения сознания, начатых Марксом и Ницше. Классическим теориям культурного творчества, ориентированным на раскрытие роли высших ценностей, они противопоставили «генеалогический» и «социологический» методы редукции сознания к фундаментальным практикам труда и власти. Вместе с тем редукция не исключает проекции: сила, овладевающая справедливостью в форме дискурса оправдания, трансформируется из чистого насилия, аргументом которого является смерть, в право, которое хотя и остается правом сильного, вместе с тем затормаживает и ограничивает проявление инстинкта агрессии.

То же самое можно сказать и относительно морали. Ницше разоблачал ее как способ выживания слабых и завистливых людей, Фрейд видел в ней ограничитель исходных инстинктов Эроса и Танатоса и считал ее источником навязчивый невроз. Воля к власти угрожает существованию и поэтому для ее обуздания необходимо культивирование чувства виновности, но последнее делает индивида несчастным и неудовлетворенным. Так, противоречие основ-

---

[109] *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 222.

ных инстинктов переходит на высших фазах развития в другие конфликты, которые, в частности, и задают динамику культуры. Поэтому психоаналитическая интерпретация художественного творчества должна быть дополнена изучением тех новых проблем, которые вызваны цивилизацией. Сети порядка, полиморфная техника власти делают механизмы сублимации исходной энергии все более тонкими и опосредованными. В этих условиях герменевтическая интерпретация и деконструкция, соединенные с критической рефлексией, выступающей, по существу, как метагерменевтика, позволяют не только эмансипировать человека от иллюзий и инфантильных желаний, а также от давления дисциплинарных пространств общества, но и контролировать стратегические ориентации, ценности структуры различия и дифференциации, определяющие цели, потребности, желания, вкусы и идеалы.

В ходе истории формируются различные типы телесности и каждый общественный уклад вносит свою лепту в общецивилизационный процесс контроля и управления телом, которое уже не рассматривается как природная данность или неизменная субстанция. В современной цивилизации наблюдается особенно интенсивный процесс производства новых и экзотических форм телесности, который радикализируется искусством, кино, рекламой, фотографией, компьютерной техникой. Поверхность тела заполняется все новыми знаками и символами, которые производят массмедиа и которые читают люди. Различия «плохого» и «хорошего», «красивого» и «некрасивого», «нормального» и «аномального», задаваемые образцами рекламной продукции и используемые для формирования желания в производимых товарах, интенсивно преобразуют «естественное» человеческое тело. В этой связи философия, которая традиционно строилась как критика познавательных заблуждений и идеологических предрассудков, должна обратиться к изучению телесных практик современного общества и тем самым способствовать эмансипации людей.

ДИСПОЗИТИВЫ ЖЕЛАНИЯ

Надстройку общества образует семантика, благодаря которой становится возможной преемственность социальной жизнедеятельности. Она скрепляет опыт и чувство в словесной форме болтовни и мудрости, теоретических и фактических суждений.

Эволюция семантики меняет способы упаковки опыта и открывает новые возможности для выражения чувств. Она образует опору, на основе которой осуществляется управление смысловыми комплексами. Культурное наследие обеспечивает возможность развития социальных отношений, и даже революционные изменения социума не приводят к фундаментальной смене семантической надстройки. Конечно, возможны и семантические революции, причем на фоне относительно стабильной социальной жизни. Но, вообще говоря, не следует их различать механистически, ибо их связь органична. По мнению М. Бахтина, семиозис являлся жизнью, а жизнь — семиозисом. В. Конев в качестве системообразующего элемента социальной реальности также выбирает знаковость: «Бытийная структура социальности изоморфна структуре знака... В знаке социальность становится познанием, а познание социальностью».[110]

Начиная с XVII столетия, когда появляются журналы, а в них печатаются романы, страсти становятся предметом внимания и культивирования. Их манифестируют, они становятся условием браков и иных социальных действий. Роман в письмах становится формой сообщения об интимных человеческих чувствах. Вопрос в том, являются ли они ответом, или, наоборот, вызовом?

На смену средневековой рыцарской галантности в Новое время приходит романтическая любовь. При этом меняются форма кода, основание любви, антропология, упорядочивающая коды. Суть происшедших изменений состоит в ориентации не на идеализацию, как в Средние века, а на рефлексию. При этом основные усилия тратятся не столько на облагораживание объекта любви, сколько на его познание и работу воображения.

Н. Луман указал на противоречивость семиотики страсти: с одной стороны — интенсификация чувства, с другой стороны — воспитание добродетели.[111] Но как возможно это гармонизировать? Сегодня главная тема любовного дискурса определяется не страстью, а приватностью: секс — это способ самореализации. Происходит глубокое изменение семантики любовного дискурса. Секс не преследует цели продолжения рода, а воспринимается как средство достижения индивидуального наслаждения.

Человек — существо не естественное, а искусственное. Даже в ориентации на наслаждение люди обусловлены социумом.

---

[110] *Конев В. А.* Знаковость социальности // Смысл и выражение. Самара, 2001. С. 12.

[111] *Луман Н.* Медиа коммуникации. М., 2005.

Раньше доступ к нему ограничивался, и только сегодня право на наслаждение стало всеобщим. Бедные — это те, кто не имеют оргазма. Они не знают опций или не умеют ими пользоваться. Если раньше учили познанию истины и искусству наслаждения, то теперь — технике. Сексуальность разгружается от последствий в виде ответственности за ребенка и одновременно нагружается чем-то новым. Сексологи говорят прямо и честно: хочешь быть здоровым и веселым, занимайся сексом столько-то и столько-то, так-то и так-то. Таким образом, наблюдается интенсивная перекодировка любовных чувств. Если раньше нормализацию страстей обеспечивала литература, которая учила искусству их галантного выражения, то сегодня этим занимается медицина, интенсивно онаучивающая секс. По мнению М. Фуко, это событие недавнее. Его происхождение он связывает с буржуазным обществом, которое впервые в истории начинает интересоваться, как обстоит у его граждан дело с сексом. Поначалу это делалось для упорядочивания сексуальных отношений, для высвобождения максимума энергии для производительного труда. Отсюда разговоры о притеснении секса в викторианскую эпоху.

На самом деле воздействие общества на сексуальное поведение началось задолго до капитализма. Можно говорить и о более ранних способах его кодирования. Секс, еда, собственность, власть — это зоны повышенной опасности, и именно здесь государство должно прежде всего навести порядок. Собственно, уже в родовом обществе отношения полов регулируются запретом на инцест и формированием союзов, члены которых обмениваются женщинами. Практиковалась ли у древних любовь — это спорный вопрос. С одной стороны, теплые межличностные отношения формируются в рамках небольших объединений, и именно чувство симпатии связывало между собой членов первобытного коллектива. С другой стороны, очевидно, что «психология» как раз не имела для древних людей большого значения. Племена, придерживающиеся архаических жертвенных религий, напоминают членов бандформирований, которые идентифицируют себя посредством знаков, указывающих на совместные злодеяния. Первобытные люди испытывали любовь или ненависть, боялись или чувствовали себя защищенными, но идентифицировали себя с теми или иными социальными ролями по-другому, чем мы. Если у нас исполнение этих ролей предполагает сложный процесс идентификации, то у древних это был путь инициации. На тело юноши или девушки наносились соответствующие родовые знаки-надрезы, кодирующие определенный тип поведения.

Любовь стала медиумом сексуальной коммуникации в сравнительно позднее время. Это случилось в эпоху заботы о душе, когда христианство трансформировало платоновское учение об эросе в любовь-сигизию.

Знаки страсти

Как чувства, релевантные для одного, оказываются или могут оказаться значимыми для другого? Общепринятыми должны быть действия, и именно они контролировались обществом. Чувства только сбивают с толку, поэтому их проявление если и не запрещалось совсем, то жестко контролировалось. Собственность, женщины и другие блага всегда были причиной раздоров. Нормализация такого рода отношений составляет главную задачу коммуникативных медиумов. Задача эта решается путем создания семиотической концептуальной системы, объясняющей возможность выражения чувств. Как возможен порядок в столь запутанной области, какую являет собой мир страстей? Первым шагом наступления на спонтанность чувств является их описание. Этим занимаются не только поэты, но и воспитатели, моралисты, ученые. Поэты придумывают идиомы, а педагоги, медики и юристы постулируют нормы. Благодаря их связи описание исторического материала осуществляется на основе абстрактных социологических теорий. Поскольку внутренняя жизнь человека проявляется в публичной сфере, то самоконтроль и самодисциплина более эффективны, чем внешний запрет. Благодаря описанию, концептуализации и интерпретации обретается власть над непокорной, антиобщественной страстью. В режиме истины человека учат использовать свое тело для получения удовольствия с минимальным риском для здоровья.

Однако чисто семиотического истолкования общества недостаточно для раскрытия социальной жизни людей. Его необходимо дополнить коммуникативным подходом. Например, дискурс о любви не просто выражает интимные сердечные чувства, а представляет собой символический код, посредством которого информируют о том, о чем, кажется, невозможно сообщить. Здесь возникают две проблемы. Во-первых, если слепая страсть осуждается в любой культуре, то как кодифицируются чувства, чтобы обрести общезначимое и общепринятое выражение? Во-вторых, как сами чувства, а точнее, их выражение в некой общепринятой форме, становятся коммуникативными медиумами?

Знаки страсти также необходимы для жизни, как и мудрые слова. Коды образуют, производят социально одобряемые чувства. Без них, строго говоря, невозможны и переживания, ибо большинство из них являются реактивными. Они связаны не столько с внутренними потребностями организма, сколько с переживаниями, обусловленными и даже навязанными социальными нормами. Да, есть чувство голода, и все переживают потребность в пище. Большинство людей едят, занимаются любовью, работают и отдыхают. При этом они испытывают определенные и, вероятно, похожие чувства, вызванные удовлетворением или невозможностью реализации этих основных человеческих потребностей. Возможно, таким же образом обстоит дело и с «высшими» потребностями, которые порождены культурой. Но в каждую эпоху, даже в рамках одного общества, люди по-разному удовлетворяют свои потребности и по-разному оценивают те или иные способы их удовлетворения. В итоге получается достаточно пестрая, но упорядоченная картина мира чувств.

Если подойти к этому чисто философски, то такое, хотя и пестрое, единообразие, должно вызывать удивление. Действительно, переживания даже одинаковых событий должны быть, во-первых, совершенно уникальными, а во-вторых, неповторимыми даже в жизни самого индивида, который по-разному переживает свои завтраки, обеды, ужины и контакты даже с одним и тем же партнером. Как удается нормализовать не только проявление, но и переживание слепых страстей? Ведь они капризны, и даже цивилизованные люди испытывают такие желания, которые направлены не только на реализацию социально одобренных ценностей, но и на их отрицание.

Рассматривая страсти с коммуникативной точки зрения, мы должны различать знаки и коды, с одной стороны, и реальные чувства — с другой. Пожалуй, самой первой попыткой кодификации чувств является аристократическое искусство страсти, которое отличалось от вульгарных проявлений сексуальности. На место грубых форм ухаживания приходит тонкое искусство амурной страсти, которое отличается возвышенным идеализмом. Совершенно очевидно, что рыцарская любовь культивировалась не только с целью облагораживания высших сословий, которые обучались контролировать свои страсти, но и с целью сублимации страсти на ниве войны.

Прежняя семантика любви формулировалась как идеал и парадокс, и благодаря этому оказывалось возможным единство многообразия. Сегодня происходит тривиализация этой семантики, и ни-

кто не ищет никаких новых форм нормализации неожиданного. Коды амурной страсти интенсифицировали любовь и одновременно исключали эксцесс. Современная психотерапия и сексология направлены на поиски путей получения максимального наслаждения. Если раньше трудность состояла в понятии и принятии своеобразия того, кого любишь, то теперь Другой — это объект сексуальной самореализации.

Главное противоречие, с которым мы не разобрались до сих пор, состоит в том, что литература, с одной стороны, ведет к интенсификации чувств и страстей, а с другой — должна способствовать воспитанию добродетели. Но как возможно это гармонизировать? Уже в XVIII веке возникает фривольный дискурс, направленный против морали. Предел его обозначен де Садом. Другой дискурс — психоаналитический — сформировался как выражение принципа наслаждения. Он направлен против разума. Так оказались разбитыми две главные контролирующие инстанции человеческого поведения. Чем же ответило общество на эту угрозу? Как кажется, оно стало обращать меньше внимания на заботу о душе и больше — на заботу о теле. Поэтому на передний план вышло понятие сексуальности.

Это привело к изменению семантики любовного дискурса. Приверженцам романтической любви секс кажется чем-то совершенно животным. Однако проблема вовсе не в редукции к физиологии. В современном обществе преобладают безличные отношения. Я стало проблемой. Отсюда не забота о себе и не управление своими страстями, а поиск себя, рефлексия и селекция самости — вот что становится главным. Секс попадает в эту серию поисков себя. То, что раньше искали в любви, в интимных отношениях, теперь заменяется поиском самореализации. Секс не преследует цели продолжения рода, а воспринимается как средство достижения индивидуального наслаждения и саморепрезентации. Поскольку в презентации теряется различие истины и видимости, то нет проблемы различия истинного и мнимого чувства, так занимающего романтиков. Кодирование страсти с целью ее нормализации и приспособления для социальной и семейной жизни становится ненужным. Что же приходит на смену старому коду, экзальтирующему и нормализующему слепую страсть, в которой видели главную угрозу социальному порядку? Любовь больше не является долгом и никого ни на что не провоцирует.

Нагота

В эпоху средневековья на картинках, изображающих интимную жизнь людей, часто встречается вуайерист. Мирно лежащая под одеялом супружеская пара, женщины, моющиеся в бане, и над всем этим — окно или отверстие, в которое внимательно смотрят на происходящее обычно двое мужчин. Мы имеем дело как бы с двойным и даже тройным подглядыванием. В него втянуты, кроме соглядатая, сам художник, а также созерцатель рисунка. Объяснению подлежит прежде всего интерес к этой не самой интересной сфере жизни. Очевидно, что он вызван усиливающимся процессом приватизации. Люди отгораживаются друг от друга стенами, индивидуализируются, но что заставляет их интересоваться скрытой от посторонних глаз жизнью других?

Согласно социологическим опросам, мужчины не только постоянно думают о женщинах, но и обожают рассматривать их изображения. Но правильно ли полагать, что эти склонности являются врожденными? Конечно, нельзя исключать того факта, что какие-то биологические основы влечения полов существуют. Наверное, по природе мужчины должны интересоваться женщинами больше, чем женщины мужчинами. Однако внешняя активность самцов не исключает, а предполагает соответствующие установки самок. Прежде всего это физиологическая готовность, а также избирательное поведение, направленное на выбор и привлечение наиболее сильных самцов. Однако у животных не встречается подглядывания, и, когда совокупление оказывается коллективным, самцы либо дерутся за приоритет, либо терпеливо ждут своей очереди.

Мы слишком мало знаем об интимной жизни древних людей, но можно предположить, что она начиналась также с разделения мужского и женского миров. Но женской тайной, наверное, не была сексуальность. Люди отличаются от животных тем, что создают мифы вокруг себя и, естественно, относительно женщин. Однако мифы и многочисленные табу, регулирующие обмен женщинами, мало напоминают фантазии сексуально озабоченных невротиков, каковыми постепенно становятся большинство мужчин. Скорее всего, древние люди не занимались коллективным сексом, их оргии — это наши фантазии. Возможно, многие табу в отношении женщин вовсе не были сексуальными. В силу открытости сексуальная жизнь была для всех достаточно понятной. Поразительным при этом было зачатие и рождение детей. Вот вокруг чего вращаются первобытные мифы.

Парная семья, отдельное жилище, стены супружеской спальни, женские бани, несомненно, сужали сферу открытого проявления секса. Вполне возможно, бессознательный коллективизм заставлял наших средневековых предков подглядывать друг за другом. Первый вуайерист — это не родоначальник полиции нравов, но это еще и не современный фантазер, сопровождающий разглядывание мастурбацией. Может быть, судя по серьезному выражению лица, он — своеобразный исследователь. Можно ли, нужно ли избавляться от вуайериста и как это сделать? Конечно, среди сексуальных маньяков он не самый страшный, но, может быть, самый загадочный. Нормального человека поражают дырки, проделанные (пальцем что-ли?) в перегородках туалетов. Его не вдохновляет зрелище сидящих на горшке или совершающих сексуальный акт людей. Согласно древнему правилу, все это человек должен делать в сторонке. Но никакими табу нельзя добиться, чтобы один человек не подглядывал за другим. Может быть, лучший способ избавления от фантазма вуайеризма — это возврат к какой-то форме прежних практик коллективного бытия. Например, как в некоторых странах, открытие общих бань, где дети и взрослые, мужчины и женщины вместе моются. Это устраняет почву для фантазмов, причиной которых является уединение.

Что касается морального осуждения, то подозрение вызывает некая взаимодополняемость преступления и покаяния. Может быть, не «вопреки», а «благодаря» ему, т. е. не из-за недостатка, а из-за избытка эротическая и порнографическая продукция процветает. Возникает подозрение, что она нужна общественному порядку. Тут возможны два объяснения: во-первых, это способ ввергнуть в грех наши безгрешные души, стерилизованные культурой, способ сделать нас виновными, наделенными «нечистой совестью», и таким образом сделать более управляемыми; во-вторых, власть овладела или сконструировала нужный ей порядок наслаждения, в котором порнография занимает важное место, и поэтому она уже не боится и не запрещает ее, а управляет с ее помощью. Это и объясняет тот факт, что, несмотря на осуждение, порнопродукция процветает и приносит доход. Возможно, последнее является третьей по счету, но первой по значению причиной процветания порнографии в современном обществе.

Возникает впечатление, что порнография была всегда, только она перекочевала со стен грязных туалетов на страницы роскошных изданий. Но даже если окажется, что непристойные скульптурные изображения древности имели не порнографический, а культовый характер, то это еще не будет означать, что в древ-

ности не было ничего запретного в изображении и восприятии сексуального. Наоборот, именно в древности существовало так много сексуальных табу, что на секс почти не оставалось дозволенного времени. Кроме того, даже в античности граница между нормальным и ненормальным сексом прочерчивалась иначе, чем в Новое время. Фуко с некоторым удивлением установил, что Аполлодор в своих различиях законного и незаконного, естественного и противоестественного секса исходит из социально-экономических критериев: осуждаются такие акты, которые унижают социальный статус свободного мужчины, рожденного властвовать, и, кроме того, ведущие к бесполезной трате.

Что же имеется в виду, когда говорится о наготе? Ведь человека нельзя раздеть, и даже будучи абсолютно голым, он воспринимается как символическая система. В Ветхом Завете рассказывается о райской жизни первой пары людей и сообщается, что они представали друг перед другом совершенно нагими, но не стыдились этого. Только после соблазнения им потребовалась одежда, так как они ощутили стыд. Нагота стала напоминанием о грехопадении, и особенно христиане стремились укрыть свое тело от взоров других. Но в чем, собственно, состояло падение людей: в совокуплении или в фантазме его, который и есть грех? Можно прочитать историю грехопадения по-детски: мальчики и девочки могут играть вместе абсолютно нагими, но при этом не испытывают по отношению друг к другу сексуального влечения. Кто-то должен их научить использовать тело другого для собственного удовольствия. Но такая интерпретация соблазнения двоих кем-то третьим не согласуется с феноменом детской сексуальности, которая описана Фрейдом. Такая история не могла быть придумана ребенком. Кроме того, в древности сексуальная жизнь взрослых не была скрыта от детей. Скорее всего, взрослые культивировали производительную способность и стимулировали ее развитие у детей. Гениталии — это то, чем люди должны гордиться, и поэтому они были сакральными предметами, которым посвящались специальные культы. Вероятно, их укрытие связано с предосторожностью, с необходимостью защиты как от дурного глаза, так и от прямого физического воздействия. Голый человек слишком уязвим.

Помимо секса человек мог предстать перед другими с обнаженными гениталиями лишь в исключительных случаях. В отличие от современных фильмов, где люди охотно демонстрируют наготу, в древности это было исключением. Набедренная повязка — признак того, что мы имеем дело с человеком. В свое время,

после начала колонизации Америки, церковь обсуждала тему, являются ли индейцы людьми. В центре дискуссии был вопрос о том, есть ли у них душа. Было признано, что она у них есть и поэтому они не могут быть проданы в рабство (в отличие от негров — считалось, что у них нет души). Думается, что наличие одежды является более надежным критерием человеческого.

Мнение о том, что в Греции мальчики занимались в гимнасии (это слово означает наготу) обнаженными и в таком же абсолютно голом виде мужчины выступали на спортивных состязаниях, также кажется маловероятным, прежде всего по причинам неудобства. Действительно, для фиксации и укрытия фаллоса спортсмены использовали длинный набедренный шнур. На тренировках, соревнованиях и особенно на войне неприкрытый фаллос является помехой и вообще весьма уязвимым органом. Неудивительно, что любой мужчина — будь то грек, средневековый монах или современный герой, если он не выступает в стриптизе, — стремится прикрыть свой «срам». Точно так же женщина, поймав на себе чужой взгляд, инстинктивно прикрывает грудь. Наоборот, будучи одетыми, люди выставляют свое тело напоказ. Не следует переносить свои представления о наготе на древних. Даже греки, гордящиеся перед закутанными в тряпье варварами, не являли себя другим в голом виде.

Изображения же абсолютно нагих людей на греческих вазах в основном иллюстрируют нестандартные ситуации. В частности, мужчины или женщины могли являть себя обнаженными, но они делали это не столько для усиления эротического возбуждения, сколько для того, чтобы напугать противника. Геракл нападает на врага с огромной дубиной и эректированным фаллосом, и неизвестно, что больше деморализует противника. Точно так же в Средние века изображали, как женщины обращают вооруженных мужчин в бегство тем, что задирают подолы. Несомненно, что и в сегодняшних фантазмах содержится память о мифах, в которых конструируется культурный смысл половых органов. Они осознавались не только как инструменты деторождения. Но почему именно они стали своеобразными символами могущества, некой тайной власти? Возможно, это связано с природой наслаждения, которое влечет к совокуплению. Но откуда священный страх перед гениталиями другого?

Современный вуайерист — это обычно слабосильный импотент, который в сумерках демонстрирует свою жалкую плоть одиноким женщинам. Не станем пока вникать в мотивы, которые заставляют его обнажаться перед посторонними дамами. Вопрос

в следующем: почему для некоторых девочек это может стать травматической сценой, сильно усложняющей их дальнейшую жизнь? Почему люди реагируют на наготу фантазматически? Не только невинные девчоночьи души, но и зрелые умы склонны к мифологизации гениталий. Достаточно прочитать описание вульвы в «Тропике Рака» Миллера, чтобы понять, что восприятие женщины мужчиной как источника эротических удовольствий является крайне упрощенным. На самом деле, глядя друг на друга, мужчины и женщины не столько раздевают, сколько одевают мысленным взором. Другого вообще нельзя раздеть, ибо и в наготе своей он является перед нами как символическая система. Всякий, кто наблюдал наготу не только на рисунках на стенах туалета, наверное, согласится с тем, что волнение, охватывающее зрителя, вызывается не вполне понятными причинами. С точки зрения объективистского подхода для него вообще нет никаких оснований, и неудивительно, что нормальные люди не выставляют гениталии напоказ.

Что касается их демонстрации, то тут борются две точки зрения. Согласно первой, выставлять без смущения свое тело напоказ — это признак цивилизации. Греки называли варварами тех, кто кутается в одежды. Согласно второй точке зрения, именно цивилизация сопровождается запретами наготы. Вопреки распространенному мнению о культе наготы в Греции Одиссей, выброшенный бурей на берег, сильно смутился, когда, очнувшись, увидел вокруг себя молодых девушек, и попросил одежду. Точно так же трудно себе представить, что мужчины, так сказать, открыто и нагло демонстрировали окружающим свои мужские достоинства. То, что писал Диоген Лаэртский о мастурбации киников и Сократа на глазах у публики, не было обычным делом, и если имело место, то как форма протеста. Без одежды любой человек чувствует себя беззащитным и инстинктивно, независимо от культурной принадлежности, ищет какого-то укрытия.

Дошедшие до нас изображения обнаженных тел в основном имеют или культовую (боги, герои), или эротическую (протопорнография) функцию. С ними нет проблем. Сложнее обстоит дело с «обнаженной натурой», встречающейся на картинах или в зарисовках бытовых сцен. Например, до нас дошли рисунки на древнегреческих вазах, изображающих обнаженных мужчин, которые заняты повседневными делами. Точно так же нередко на средневековых и даже более поздних рисунках и картинах, изображающих городской или сельский праздник, среди пьющих, танцующих и дерущихся можно видеть дефакирующих и даже

занимающихся любовью — конечно, не в центре событий, а где-нибудь сбоку, под деревом. Означает ли это, что наши предки были дикими варварами, просто скотами, которые не имели никаких сдерживающих правил?

На самом деле это большое заблуждение. Скорее всего, такого рода рисунки имели либо моральный, либо эротический смысл, и в том и другом случае может идти речь только об осуждаемом или прямо запрещенном поведении. В Средние века даже супруги в постели не могли лежать совершенно голыми. До нас дошли документы о судебных разбирательствах и наказаниях, обычно состоящих в изгнании из города, в отношении парочек, позволявших себе сбросить одежду во время соития. Факты свидетельствуют о том, что сексуальное общение во все времена, и особенно в Средние века, регулировалось не только множеством табу, но и, так сказать технологически. Во всяком случае, любовью занимались не так, как это изображено в современном кино, — без одежды, а, наоборот, в специально устроенных спальнях и в специальной одежде, в сорочках, украшенных благочестивыми надписями. Созерцая все эти устройства, невольно задумываешься: кто же варвары — мы или они?

Неверно утверждение не только об отсутствии чувства стыда у древних, но и о абсолютной скрытности сексуальных отношений. Последнее было неосуществимым прежде всего по «технологическим» причинам. Жилище и городская или деревенская улица не давали возможности полностью оградить занимающихся сексом от посторонних взглядов. Не только взрослые, но и дети не могли не видеть половых органов и даже соитий животных и людей. Но именно это обстоятельство имело то счастливое последствие, что число разного рода извращенцев было не так велико, как сегодня. В основном их ряды составляли умственно неполноценные люди, которые, строго говоря, не могут быть отнесены к сексуальным маньякам современного типа. Конечно, по мере изоляции наготы и секса число вуайеристов возрастает, и об этом свидетельствуют картинки, изображающие спальни девушек и женские бани. Но вполне возможно, что перед нами не столько любители такого рода удовольствий, для которых созерцание является конечным результатом, а своего рода наблюдатели, выбирающие подходящий объект для «натурального» секса.

Представление о том, что большая открытость тела и секса способствует преодолению фантазмов и извращений, еще нуждается в осмыслении и, возможно, в переоценке. Оно вызвано к жизни не только меланхоличной эротикой просвещенных романтиков,

но и некоторыми психомедицинскими соображениями. На самом деле — как показывает современная сексуальная революция, состоящая в открытой демонстрации секса, который проникает повсюду, — число извращенцев не только не уменьшается, но даже увеличивается. При этом отклонения приобретают иной характер: все мы становимся транссексуалами, в том смысле что вместе с исчезновением фантазмов происходит притупление эротических переживаний как таковых. Во всем должна быть мера, и секс должен сохранять элемент тайны.

Тайна — это нечто необъективируемое, и не только потому, что нечто держится в секрете и не показывается. Изображения обнаженных мужчин и женщин, а также их половых органов (не в медицинских атласах, а на разного рода моральных, политических и эротических рисунках) имеют глубокое символическое значение. Например, рассмотрим картинку, изображающую, как на пути героя, святого или мыслителя вдруг появляется обнаженная женщина. Если сами дамы обычно изображались довольно бесхитростно, то лицезреющие их мужчины, наоборот, показаны в состоянии шока. Чем вызвана такая реакция? Если в древности нагота не была большим секретом, то почему герои отклоняются от своего пути? Почему красота — «страшная сила»? Вообще говоря, кто это такой, кто покорен женской наготой? Является ли он человеком, наделен ли он сознанием, не утратил ли он способности к рефлексии? Издавна влюбленный сравнивается с больным, он теряет не только дар речи, но и разум. Но точно ли, что любовь — это болезнь? Может быть, мы просто неправомерно сузили свои представления о человеческом сознании и поэтому состояние влюбленности, страсти кажется нам чем-то нечеловеческим, ненормальным, нуждающимся, как считал Овидий, в радикальном лечении? Строго говоря, мужчина не должен иметь секса, так как он контролирует себя. Но этот морально-рационально-экономический идеал никогда не воплощался. Во все времена, и даже сегодня, когда секс расширился до того, что, кажется, совсем растворился, люди переживают состояние болезненной страсти, под влиянием которой они теряют благоразумие и даже вступают в противоречие с законом.

Возможно ли, чтобы человек оставался человеком даже в самозабвении страсти? Один бабник практиковал такое ужасное, но «безотказное» средство покорения женщин. Под каким-либо предлогом он заманивал даму в квартиру и появлялся перед нею в совершенно обнаженном виде. Подобно мужественным героям древности, не способным устоять перед соблазном, дама наше-

го прохвоста также теряла чувство самосохранения и впадала в транс. Эта ситуация поднимает сразу два вопроса. Прежде всего необходимо разобраться с тайной таких знаков, какими являются обнаженные тела. Затем следует объяснить природу их воздействия. Ведь обычные знаки действуют благодаря значениям, относительно которых мы рефлексируем. Так, например, если кто-то предлагает заняться сексуальной деятельностью, то тот, к кому обращено это предложение, может всесторонне его обдумать, взвесить все за и против и принять то или иное решение. Но это просто смехотворное описание! Так никогда не бывает, а если и бывает, то это какой-то нечеловеческий секс. Любовь — это страсть, влечение, и знаки любви не исчерпываются семиотической интерпретацией. Они влияют не опосредованно, через значение, а прямо, так сказать, магнетопатически.

Если обнаженное тело — знак, то как и откуда оно обретает такую магнетопатическую способность? Является ли последняя продуктом природы, или продуктом культуры? Раз дело дошло до магнетопатии, следует более подробно остановиться на этой странной способности общаться с другими нерефлексивным способом.

В некоторых способах своего бытия (во сне, в сомнамбулическом, гипнотическом и подобных состояниях) человек нечто теряет и нечто приобретает. Главный вопрос таков: является ли он в таком состоянии человеком или нет? С юридической точки зрения, если человек не отвечает за свои поступки, то он не является субъектом права. Но тем не менее существует линия, отделяющая любовную магнетопатию от гипнотической. Если человек совершил преступление под гипнозом, он не виновен, а если по причине ревности, то его вина не облегчается.

Что такое порнография — это вопрос спорный. Возбуждает она, или, наоборот, сублимирует сексуальный инстинкт? Если предварительно принять определение ее как изображение «противозаконного», «противоестественного», морально осуждаемого, то тогда порнографией будет не изображение голых тел и даже телесных соитий, а, например, таких, которые считаются «содомией». Очевидно, что порнография сегодня понимается гораздо шире, чем изображение половых органов. Ведь они изображаются и в анатомических атласах. Кроме того, порнографическим, т. е. непристойным, может быть изображение не только нескромных, но и других частей тела. Что же делает порнографию порнографией? Очевидно, что все дело «в голове», т. е. в намерении фотографа или художника, а также в интенциональности сознания воспринимающего изображение зрителя.

Почему человек стыдится показывать свое тело? Почему изображение наготы является если не самой порнографией, то ее источником? Если обратиться к культуре Греции, то мы найдем там совершенно иное отношение по крайней мере к наготе мужского тела. Греческие мужчины культивировали свое тело как произведение искусства и считали варварством скрывать его от равных себе. Возможно, такая открытость является качеством, культивируемым государством. Наоборот, в христианстве стыдятся своего тела, и с первых лет его существования нагота стала осуждаться. Однако в объяснении того, почему современный человек стыдится наготы, отсутствуют как греческие, так и христианские мотивы.

Современный человек не так красив, как греки, и, возможно, из-за несовершенства телесной красоты он стыдится представать обнаженным. Но он не переживает свое тело как «мерзкую плоть», и поэтому остается признать, что стыд наготы у современного человека связан с какими-то специфическими переживаниями. Возможно, их анализ даст ответ и на загадку порнографии. Человек не показывает свое тело потому, что чужой взгляд как бы похищает его; отсутствие одежды также создает ощущение беззащитности. Обнаженный человек даже на медосмотре чувствует себя невольником, продаваемым на рынке. Под чужим взглядом на наше жалкое, дрожащее от холода тело, мы ощущаем свою неполноценность; мы как бы утрачиваем и душу, если с нас сняли одежду. Именно она является знаком нашего социального положения. То же самое относится и к нашей сексуальности. Она не удовлетворяется телесным обладанием. При этом речь идет не только о неполноте любви без ответного чувства, но и о полном ощущении обладания, насилия, продажности — словом, «объектности» в принуждении к сексуальному акту без любви.

Человек стремится заполучить не только тело, но и дух. Открытость миру, открытость другому, в том числе и в сексуальном чувстве, является проявлением трансцендирующего человеческого бытия. Отсюда порнография противна чисто по-человечески. Она стимулирует желание обладания. Разглядывание изображений обнаженного тела — это эрзац одностороннего обладания, господства над другим, который лишен защиты. И хотя говорят, что женщину нельзя раздеть, ибо ее тело — символическая система, порнография тем не менее если не десимволизирует человека, то как бы лишает его души, превращает в объект. Порнография отличается от текста, который всегда респонзитивен, т. е. открыт

другому, является диалогом с ним. Порнографический взгляд эгоистичен, он превращает другого в средство собственного наслаждения.

В разуме человек открыт миру, и именно в нем следует видеть исток трансцендирования и, в частности, самоотверженной любви к другому. Тело считается некой полостью, в которой человек укрывается, замыкается в себе. В любой момент можно отвлечься от ситуации и прислушаться к стуку сердца, звону в ушах, к возбуждению внизу живота и даже замкнуться в этих переживаниях. Но что-то заставляет нас проецировать свои переживания на другого, и удовлетворение своих желаний мы связываем с ответным чувством. Это относится не только к сексуальной сфере, но и к культуре еды. Таким образом, не только разум, но и тело экстатично, оно наделено сильной и энергичной интенциональностью, заставляющей человека покидать свою оболочку. В этом отношении интересно обратить внимание на дискурсы о коже, которая выступает своеобразной границей нашего тела. Как всякая граница, она обращена внутрь и наружу и обладает своеобразным пропускным режимом, регулирующим общение внешнего и внутреннего.

В биологии в последнее время активно исследуется механизм мембран, благодаря которым происходит взаимодействие различных по своей природе химических, электрических, физиологических, нервных, психических и сознательных процессов. М. Мерло-Понти понимает тело как своеобразную «мембрану» между физическим и духовным. Именно тело, функционирующее по своим законам, часто понимаемое как живой автомат, одновременно выражает человеческое существование, характеризующееся открытостью миру. Неверно говорить, что тело существует в мире как объект среди других. По мнению Мерло-Понти, оно выражает целостное существование, причем так, что не просто репрезентирует (как это мыслится относительно сознания, имеющего не самостоятельную жизнь, а только рефлексию), но и воплощает существование. «Этот воплощенный смысл является центральным феноменом, по отношению к которому тело и дух, знак и значение — суть абстрактные моменты... Ни тело, ни существование не могут сойти за подлинник человеческого бытия, так как оба они предполагают друг друга и так как тело есть сгущенное или обобщенное существование, а существование — непрерывное воплощение».[112]

---

[112] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 220.

М. Мерло-Понти предпринял попытку рассмотреть опыт, который является эмоциональным и, в частности, эротическим и тем не менее обладает смыслом. Проблема состоит в том, что тело и душа рассматриваются как некие машины аффектов, непросветленных мыслью, замкнутых рамками организма. Она имеет две стороны: во-первых, аффективная жизнь не остается замкнутой, а каким-то образом «сублимируется» в духовной сфере, и это было впечатляюще показано Фрейдом; во-вторых, эмоциональные и, в частности, сексуальные переживания не должны редуцироваться к эпистемологии. Важно сохранить самостоятельность нитей истины и удовольствия и раскрыть сложную ткань их переплетения.

На примере анализа сексуальных расстройств Мерло-Понти показывает, что для переживания эротических удовольствий недостаточно ссылок на эрогенные зоны, на подсчет их силы или слабости: «Должна существовать имманентная сексуальной жизни функция, которая обеспечивает ее развертывание, и нормальное развитие сексуальности должно основываться на внутренних способностях органического субъекта. Должен быть некий Эрос или некое Либидо, которые наполняют жизнью особый мир, придают сексуальную ценность или значение внешним стимулам и обрисовывают для каждого человека способ употребления его объективного тела».[113]

Проблема сексуальных больных не столько органическая, сколько метафизическая: у них отсутствует способность проецировать сексуальный мир, создавать и поддерживать эротическое переживание. Отсюда ясно, что назначение «сексуальной педагогики» не столько в научении техническим приемам, сколько в развитии принципиально нового искусственного чувства, которое не сводится к когито, а остается телесным и вместе с тем открытым другому, вырывающим человека из соматической замкнутости. Солнце и дождь, светлый день и темная ночь, девушка и зрелая женщина сами по себе не вызывают тех чувств, которые описаны в лирической поэзии. Всему этому человек должен научиться. И как все рукотворное, чувства радости и грусти, любви и ненависти имеют свой порядок. Другое дело, что он не сводится к порядку рассудка, а выступает проявлением своеобразной «логики тел». Сексуальность, по мнению Мерло-Понти, это один из способов, которым человек проектирует свою среду. Он возражает против растворения существования в сексуальности, как это иногда про-

[113] Там же. С. 207.

исходит в психоанализе, но тем не менее всячески подчеркивает сексуальное чувство как своеобразное интенциональное переживание, которое определяет возможность тех или иных конкретных симпатий или антипатий.

Телесные практики нормализации

Страсть, неупорядоченная жизнь, пороки, алкоголь и наркотики — все это опасные игры свободы. Поэтому необходимо постоянно следить за человеком, который становится безумцем в результате неспособности пользоваться своей свободой. На заре капитализма, в основу которого положена индивидуальная свобода, наряду с частным предпринимательством развиваются дисциплинарные технологии, направленные на нейтрализацию эксцессов. Если раньше разного рода безумцы и юродивые считались «божьими детьми», то в Новое время они подвергаются гонениям. Трудно сказать, насколько широко использовались «корабли дураков», зато разного рода «работные дома» и изоляторы учреждались во всех странах, вставших на путь модернизации. Безумец получает свободу в замкнутом пространстве, в изоляции от соблазна и порока, его воля должна быть подчинена врачу (кстати, гипноз используется именно для этого). Отныне безумец свободен и одновременно исключен из сферы свободы и попадает в режим истины, т. е. становится объектом медицины. М. Фуко в своих исследованиях клиники, казармы и тюрьмы описал изощренные процедуры дрессуры, в ходе которой воспитывались автономные индивиды эпохи Нового времени.[114]

По мере усложнения социальной ткани в нее вплетаются чувства и страсти, поэтому возникает потребность в контроле за сферой интимного. Но те способы кодификации и ортопедии, которые описал Фуко, составляют лишь часть используемых практик. Вопреки общепринятому мнению о том, что капитализм подавляет страсти, многие исследователи указывали на то, что именно для буржуазного общества становятся интересными и важными чувства индивидов. М. Вебер показал трансформацию религиозного чувства в страсть к наживе и накоплению капитала. В работах Н. Элиаса раскрыт процесс психосоциогенеза, в ходе которого аффекты находят цивилизованную форму разрядки. Дисциплинарное общество, возникшее на заре капитализма, сегодня уступило

---

[114] См.: *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М., 1997.

более мягким формам социальной организации, которую называют «обществом контроля» или «обществом соблазна». То, что раньше считалось порочным и осуждалось, теперь специально культивируется и используется как мотор экономики. В обществе потребления проблемой становится желание, и на его стимуляцию тратятся большие средства.

На европейцев большое впечатление произвела работа Л. Дюмона «Homo Hierarchicus», в которой он описал кастовое общество с некой перевернутой позиции.[115] Раньше иерархические общества описывали с позиций демократии. Дюмон же, видя болезни последней, поставил вопрос: а не является ли иерархическое общество более эффективным в смысле сохранения целостности государства? Он разделяет две идеологии, соответствующие демократическому и кастовому обществам. Холистическая идеология придает значение тотальности и подчиняет части целому. Индивидуалистическая идеология, наоборот, придает значение автономному индивиду и пренебрегает социальной тканью: в либерализме индивид объявлен высшей ценностью, он не подчиняется никому, кроме самого себя. Дюмон настаивает на принципиальной непримиримости этих идеологий и поэтому расценивает попытки реанимации патерналистических отношений в рамках европейских обществ как фальшивые.

Древность, ни в теории, ни на практике, не признавала независимого индивида, способного противопоставить себя давлению обязанностей, традиций, дистанцироваться от принадлежности к роду, полису, государству, с которыми он себя отождествлял. Если рассматривать культуры на уровне повседневных практик, то действительно, древние цивилизации ориентированы на построение и укрепление общественного тела. Открытость, зрелищность, ритуальность и даже спектакулярность празднеств, строительство храмов, форумов, театров, цирков и общественных бань предполагало не только жизнь на виду, но и доступность для многих великолепных и дорогостоящих объектов. Наоборот, наше общество состоит из индивидов, разделенных прежде всего стенами жилища, которые государство стремится сделать прозрачными. Отсюда наше общество — это общество надзора, который, как показал М. Фуко, реализуется в разнообразных формах — от внешнего наблюдения до медицинских осмотров, психологических тестов и экзаменов.[116]

---

[115] *Дюмон Л.* Homo Hierarchicus. СПб., 2001.

[116] См.: *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.

Причины перестройки традиционного общества с традиционными формами власти многообразны. Старая власть, персонифицированная харизматической личностью — батюшкой-царем, самодержцем, использовавшим солярные знаки власти, на самом деле была довольно расхлябанной и неэффективной. Эпохи сильной власти, как полагал Ф. Ницше, были достаточно либеральными и не нисходили до мелочного надзора; напротив, в них проявлялись как равнодушие к целому ряду нарушений, так и милость к покаявшимся преступникам. Власть правила массами, а не индивидами, используя при этом демонстративные техники презентации и ограничиваясь в экономическом отношении сбором налогов и податей.

Новое время связано с усложнением экономики и хозяйства. Возникает необходимость целесообразного использования ресурсов, техники, человеческих сил. Дифференциация и рационализация общественного пространства приводит к борьбе с бродяжничеством: каждое место должно быть закреплено за каким-либо индивидом. Дифференциация пространств (появление тюрем, больниц, домов призрения, казарм, школ, фабрик и заводов), внутренняя сегментация этих государственных учреждений (классы внутри школы, группы внутри классов) требуют разделения и иерархизации людей. Люди извлекаются из натуральных условий обитания и подлежат преобразованию в казармах, школах, работных домах или больницах. Изобретаются многообразные ортопедические техники, направленные на формирование новой анатомии, нового тела, способного эффективно и бесперебойно выполнять те или иные общественные обязанности. Так складывается новая технология власти, направленная на индивида, а не на массу. Удивительное соответствие теории демократии с дисциплинарными практиками говорит о дополнительности. Не случайно эпоха Просвещения, открывшая свободу, изобрела дисциплину. При этом дисциплина становится технологией производства индивидов.

По мнению М. Фуко, такое общество напоминает устройство тюрьмы. Надзиратели располагаются в центральной башне с затемненными окнами, откуда наблюдают за камерами-инсулами, где за прозрачными стенами проживают граждане-заключенные. На самом деле этот ад был предназначен преступникам. В традиционном обществе мирные люди пребывают под взглядом другого. Каждый является одновременно надзирателем и поднадзорным. Нет никакой полиции нравов. Все знают друг друга, и каждый может публично высказать свое мнение о поведении

другого. В сущности, все пространство жизни раньше было общественным.

Проявление чувств, реализация желаний происходят у людей не непосредственно, а ограничиваются некими правилами и нормами поведения. Суть их, собственно, не запретительная, а, наоборот, позитивная и утвердительная. Можно даже сказать, что эти нормы выполняют не столько ограничивающую, сколько креативную роль. Традиции, установленные для проявления тех или иных чувств, интериоризируются в процессе воспитания и таким образом радикально трансформируют чувственность. Возникает то, что можно назвать культурой переживаний. Главной особенностью цивилизованного человека является стремление не уронить себя в глазах окружающих и любым способом вызвать их одобрение. Отсюда проистекает сдержанность, самодисциплина, умение просчитать последствия своих действий на несколько шагов вперед.

Военные сословия еще не были вполне способны к этому. Их опасное ремесло подталкивало к интенсивному использованию того, что дает случай. По мере усложнения межчеловеческих связей и зависимостей непосредственная разрядка чувств и страстей тех, кто властвует, становится опасной для общества. Но правовое общество возникает не по модели общественного договора. В теории Гоббса остается неясным, почему право устанавливается королем: если он может действовать так, как захочет, то зачем ему ограничивать свою волю? Чтобы признать право на жизнь как способ сохранения своей жизни, необходима не только рефлексия, но и самодисциплина. Н. Элиас уловил важную черту (можно даже сказать — закон) процесса цивилизации. Сдержанность, способность управлять собой человек приобретает не на школьных уроках морали, а в рамках общества. Цивилизованным можно назвать общество, где вместо непосредственного проявления чувств культивируется учтивое поведение. Например, умение выражать свои любовные чувства в галантной форме хорошо вознаграждается. Важность открытия Элиаса становится очевидной в рамках коммуникативной модели общества. Этикет, хорошие манеры и противопоставляемые им, как более искренние, истина и мораль функционируют в качестве медиумов коммуникации. Их назначение состоит в достижении согласия в отношении того, чего все хотят, из-за чего спорят и даже воюют.

Сегодня появились новые оценки традиционных обществ, которые ранее считались варварскими, подлежащими христианизации и цивилизации. Мотором обширного сочинения Г. П. Дюр-

ра[117] стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Н. Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Согласно теории цивилизационного процесса Элиаса, народы, не прошедшие стадию придворного общества, считались примитивными. На самом деле у так называемых дикарей было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше «вольное и свободное» поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и особенно посмотреть телевизионные передачи, то действительно подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши «дикие» предки.

Этнографический труд Дюрра посвящен сексуальным практикам, опытам и преференциям человека в их культурном разнообразии и различии. Едва ли кто-то собрал больше материала о границах стыдливости в разных культурах, чем он. Этнолог оказался неутомимым собирателем и охотником за сведениями о половой жизни людей всех времен и народов. В то время как Элиас пытался описывать внутренние душевные изменения как комплексный социальный процесс, Дюрр говорил, что человек во всех обществах имеет те же самые элементарные диспозиции чувства и поведения. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать нецивилизованными. Кажущееся отсутствие границ стыда, контроля влечений и предположение о «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля за аффектами, наоборот, он постепенно ослабляется. Таким образом, Дюрру своим геркулесовым трудом удалось поставить под сомнение теорию цивилизации Элиаса и опровергнуть тезис о необузданности секса на этапе предсовременной общественной формы. Конечно, Элиас явно переоценивал роль придворного этикета в развитии культуры, но и критику Дюрра тоже нельзя считать вполне справедливой.

---

[117] Ганс Петер Дюрр родился 1943 году в Мангейме. Его основной труд «Миф о процессе цивилизации» состоит из 5 томов (3572 с.).

Процесс цивилизации сведен Элиасом к правилам поведения за столом, к хорошим манерам и учтивому обращению. У Дюрра, как и у Фуко, речь идет исключительно о стыде в отношении испражнений, совокуплений, прикосновений и т. п. Таким образом, если иметь в виду две главные потребности, при удовлетворении которых человеку труднее всего сохранить самообладание, а именно еду и секс, то эти авторы дополняют друг друга.

Сегодня телом управляет не столько философия, сколько масс-медиа. Это заставляет отвлечься от вопросов о сущности души и тела и сосредоточиться на вопросе, какими методами, практиками они формируются. Неверно рассматривать их как нечто готовое — природное, божественное или дьявольское. Современные практики работы с телом и душой обнаруживают, что если еще не все наши желания и аффекты являются искусственными, то формы их реализации уже таковы.

Скепсис в отношении традиционных практик гуманизации сопровождается освобождением тела и желаний от аскезы. На место воздержания, самодисциплины, предусмотрительности пришли новые практики формирования тела: аэробика, спорт, фитнес, медицина, пластическая хирургия. Свидетельствуют ли они о пришествии чего-то нового? С одной стороны, забота о своей внешности столь же древняя, как и сам человек. С другой стороны, очевидно, что искусство представлять себя на сцене жизни охватило широкие массы и стало главным занятием современного человека. Посмотришь на некоторых теледив и диву даешься, люди это или боги. Они обладают новым искусственным телом, которое является продуктом хирургии, фитнеса и аэробики, диетики и парфюмерии. Беспечно думать, что уход за телом — это приватное занятие. На самом деле культивация блестящей, вызывающей преклонение внешности является старой технологией власти. Господин — это тот, кому хочется подчиниться. И сегодня мы видим, что единство общества достигается уже не речами и знаниями, а плеядой очаровывающих лиц. Правда, далеко не у всех гламурная внешность телезвезд вызывает восхищение.

Что такое «новая чувственность»? Очевидно, с телом что-то происходит. Оно уже не конструируется как тело рабочего. Сегодня в развитых странах три процента аграрных рабочих обеспечивают остальное население продуктами питания. При этом раздувается сфера символического производства. Промышленность и рынок, искусство и наука — все эти сферы производства, кроме вещей, создают символические ценности, а точнее, знаки. Сегодня затраты на производство символического капитала, к тому же все более

спекулятивного, оторванного от реального назначения вещей, стали явно превышать труд, направленный на действительное преобразование мира, человека, общества. Раньше символическое будило воображение и стимулировало изменение внешнего мира. Сегодня создается нечто утопическое, которое без особых усилий воплощается современными массмедиа и рекламой. Процесс симуляции зашел так далеко, что утратилось само различие фантазии и реальности. Реклама — это настоящая действительность, даже если никто не сможет купить то, что она рекламирует. На рекламных щитах вещи выглядят более совершенными, чем на самом деле.

Виртуальная реальность — это одновременно гиперреальность. Если раньше факты истолковывались символически или идеологически и таким образом связь человека с общественной системой вещей опосредовалась сознанием, то теперь она реализуется как прямое включение человеческого тела в искусственную среду. Смысл этой связи и раскрывает реклама. Интеллектуалы считают ее формой манипуляции сознанием. Реклама не только «украденный миф», как определял ее Р. Барт, но и нечто большее. Назначение рекламы не в том, чтобы информировать и манипулировать, заставлять покупать ненужные вещи. Реклама сама является предметом потребления и поэтому критика ее как инструмента манипуляции нашими потребностями не достигает эффекта. Задача рекламы не пропаганда отдельных вещей, а интеграция человека в их систему. Это форма связи индивида и общества. Это ответ на загадку о том, чтó сегодня соединяет атомизированных индивидов в общественное целое. Реклама создает ощущение заботы о человеке со стороны общества.

Интеллектуалы, как правило, не замечают позитивных изменений, производимых массмедиа. В основном они заняты их критикой и говорят исключительно о негативных последствиях медиализации. Главная опасность видится в том, что стирается объективная реальность и на ее место приходит вымышленная, виртуальная реальность. Однако человек, его представления о самом себе и окружающем мире — все это искусственные, изначально символические образования. Известно, что греки весьма долго искали ответ на загадку человека, и созданная философами идея человека во многом определила успехи греческой цивилизации. Современные медиатехнологии по-своему символизируют мир и трансформируют технологии книжной культуры. «Книжников» тоже упрекали в бегстве от реальности. А так называемое классическое образование, основанное на изучении классиков, готовило

государственную элиту и воспитывало патриотизм. И сегодня космополитами не рождаются, а становятся благодаря использованию символических технологий.

М. Фуко указал на парадоксальное сочетание индивидуализма и дисциплинарных практик. Столь же парадоксально сочетание философии свободы с интенсивным строительством общественных пространств по римскому образцу. Естественно, вместо Forum romanum строили конгрессы, дворцы съездов, театры, магазины (пассажи), концертные залы и, наконец, стадионы. Следует обратить внимание на историю создания не только репрессивных дисциплинарных пространств, начало которой положил М. Фуко, но и о таких общественных мест, где достигалось телесное и душевное единство людей. К сожалению, разного рода дворцы культуры остались в советском прошлом. Театры, музеи и концертные залы еще живут, но они превратились в места развлечений, где каждый занят собой. То же самое произошло с пассажами, а также кофейнями, рюмочными и даже пивными: люди едят и пьют в одиночку, и эти места уже нельзя рассматривать как места общения. Пожалуй, еще только спортивные арены выполняют функцию сборки людей в единое целое.

ГЕНДЕРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

В истории культуры выделяются две стратегии формирования душевных процессов, одна из которых связана с искусством жизни и была обозначена в последних лекциях М. Фуко как «забота о себе», другая — с онаучиванием дискурсов о духовном, главной задачей которых стало формирование определенного типа субъекта, способного к производству знания, выступающего в самом широком смысле как власть. Примером первой стратегии может служить искусство любви, наиболее ярким руководством к которому является одноименное произведение Овидия, а второй — психоанализ, который продвинул знание в области не просто запретного, но и вообще неосознаваемого.

Искусство любви складывалось как обобщение опыта поколений, оно лишено морализаторского обличения, научного интереса или экономической целесообразности. В нем наслаждение ценится само по себе и выше всего; изучаются средства его достижения и сохранения. Наставления Овидия обобщают опыт покорения

женщин и дают в руки нечто вроде методики, следуя которой, любой, даже не особенно привлекательный, мужчина может добиться расположения женщины, а главное, сохранить его на достаточно долгий срок и сделать совместную жизнь приятной.

Овидий исключает слепую страсть и формулирует некоторые правила любовной игры, вступление в которую вызывает и интенсифицирует соответствующие чувства. Современная цивилизация заменяет искусство любви знанием. При этом они становятся трудноразличимыми. Современные романы, и особенно прустовская «Пленница», свидетельствуют о том, что любовь стала формой познания, а ревность — исследования. Мужчины и женщины образуют замкнутые семиотические миры, и нравится тот, кто наиболее успешно пользуется знаками того или иного мира. Познание самым тесным образом связано с признанием: говорить истину — значит признаваться и тем самым открывать возможность власти. Все это, конечно, сильно отличается от платоновской теории истины, где речь шла о раскрытии сокрытого. Современная же истина не столько открывает, сколько закрывает, возводит границы и барьеры, которые, собственно, и образуют саму почву власти.

Признание имеет двоякий характер: человек признается как член общества, группы, семьи, как нравственное, ответственное существо. Метафизика признания, несомненно, приоткрывает и другие важные стороны нашей жизни, основанной на признаниях дома родителям, в школе — учителям, в государстве — авторитетным органам. Совершенно отчетливо функция признания выражена в психоанализе. Он вовсе не озабочен открытием тайных сторон сексуальности, а преследует, скорее, противоположную задачу — создание эффективной защиты, выполняющей контролирующую и управляющую функции. Таким образом, совершенно очевидна связь психоанализа с основной задачей цивилизации душевных явлений: не только подавлять, но, наоборот, интенсифицировать телесные желания, создавать зоны высокого напряжения между моральными запретами и телесными влечениями, использовать возникшую энергию в общественных интересах.

Именно в ходе развития психоанализа современное общество превращается в общество перверсий, в «больное общество» (Фромм). Избавившись от пуританства и лицемерия, оно стало жить производством разного рода аномалий и отклонений. При этом ничто не является запретным, если оно выражается открыто, познается и контролируется. Следствием научной дискурсивизации секса становится маркировка всех его сфер, констатация мельчайших подробностей. Для этого требуется все возрастающий

материал об интимных отношениях людей. Именно с этим связано развитие психоанализа, который поднял на невиданную высоту старую технику признания в форме исповеди. Сам Фрейд считал психоанализ формой эмансипации.

Однако по мере институализации психоанализа и расширения порнографии возникает экономическая необходимость в увеличении круга лиц с различными отклонениями. Становление наук о сексе изначально связано с управлением и контролем. Поэтому психоаналитик, вырывающий признание о запретном, о неосознаваемом, не столько открывает истину, сколько продуцирует новую реальность. Это вызвано тем, что современное общество удерживает порядок не запрещением желаний, а, напротив, их интенсификацией. Индустрия наслаждений не имеет ничего общего с разного рода притонами и тайными местами разврата, которые существовали в прошлом. Она отличается созданием и насаждением нового порядка там, где его раньше не было. В этом отчетливо проявляется тенденция цивилизации конструировать новое сексуальное тело и овладевать им путем контроля за наслаждениями, т. е. создавать новую реальность и угнетать ее.

Мужское и женское в современном обществе

Человек — существо символическое, и поэтому, независимо от того, с каким набором хромосом он рождается, различие между мужским и женским устанавливается в каждую эпоху и в каждой культуре по-разному. При этом если раньше объяснение полового диморфизма состояло в ссылке на природу и биологию человека, то сегодня важное значение придается социальной среде, в которой происходит воспитание людей как мужчин и женщин. Поэтому уверенность в том, что некто является мужчиной или женщиной, на самом деле скрывает длительную дрессуру, которая не сводится к прямым указаниям типа: «ты — мужчина» или «ты — женщина», а включает разнообразие дисциплинарных и символических практик. Конечно, и самосознание играет важную роль, но возможность метафизического сомнения, заложенная в нем, стала одной из причин кризиса, который проявляется в том, что сначала женщины, а теперь и мужчины восстали против идеалов мужественности и женственности, которые прежде не подвергались сомнению.

Наиболее ярко это проявляется в попытках перемены пола, в разного рода юридических казусах, когда взрослый пытается

опротестовать пол, приписанный ему при рождении, или когда люди обращаются к врачам с просьбой об изменении пола. Кризис твердых разграничений мужского и женского связан также с открытиями этнографии, описавшей различные формы половой дифференциации, в которых не признается приоритет мужчин. Сама эта дифференциация стала осознаваться не как продукт природы или экономики, а как результат принятия тех или иных правил языковой игры, в соответствии с которыми осуществляются воспитательные практики, направленные на производство «игроков» — мужчин и женщин. Как куклы или фигуры в игре, они являются знаками, несущими то или иное значение, и этот семиотический порядок определяет то, что прежде называли чувствами и переживаниями. Так, вовсе не эротическое влечение является тем первичным фактором, который четко и независимо от сознания людей разделяет их на мужчин и женщин. На самом деле оно возникает и интенсифицируется для обслуживания культурно-символической дифференциации.

Красивая женщина — это та, которая лучше других овладевает и пользуется знаками женскости. Соответственно мужчина — томный красавец с сигаретой во рту — явное порождение рекламной продукции, ставшее эталоном для женщин, ввергающим их невинные души в темную страсть. Любовная игра, в которую человечество азартно играет уже несколько столетий, сегодня, кажется, вызывает усталость. Мужское и женское не без старания поэтов и философов превратились из реалий в символы. Мужчины-поэты создавали все более возвышенный образ женщины, но не смогли ужиться с Прекрасной Дамой, а лишь поклонялись ей на расстоянии. Да и женщины, будучи не Истиной и Идеалом, а покладистыми существами, ориентированными на сохранение жизни и поэтому покорно воспринявшими этот идеал, выдававшими себя за него, как кажется, пострадали от этого. Чем более возвышенные разговоры вели о них мужчины, тем хуже становилась совместная жизнь.

Аналогично идеал мужественности — хозяина дома, воина, рыцаря, бизнесмена, даже приукрашенный в последнее время символами «ковбоя», «супермена» и, наконец, «терминатора», — стал невыносим для женщин, усмотревших его сущность в пропаганде мужского господства, да и для самих мужчин. На словах они еще выполняли господствующую роль, а на деле их место в культуре стремительно сужалось. Парадоксально, но пик символического прочтения мужчины-Отца совпадает с падением реальной роли отцов в семье. Женщины начали свое наступление на рынок тру-

да еще в XIX веке, и если раньше они боролись за право быть студентками, медиками, юристами, писателями, то сегодня становятся спортсменками и космонавтами. Изменение в структуре разделения труда привело к изменениям в семье, которая перестала быть полноценной экономической ячейкой, где мужчины выполняют тяжелую работу, женщины — домашнюю, а дети помогают тем и другим. Сегодня мужчина остается лишь символом рациональности, стойкости, трудолюбия, так как дома он лежит на диване и смотрит телевизор. Если раньше быть мужчиной означало властвовать, то сегодня в семье явно доминируют женщины и дети воспринимают отца как пустого и никчемного человека. Если обратиться к современной литературе, то можно заметить, что место фрейдистского отца в сознании современного человека стала занимать мать. Это настораживает в отношении феминизма. Феминистская критика мужского господства кажется безупречной почти во всех вариантах, идет ли речь о профессиональных, социальных и политических правах, о засилье мужских метафор господства и подчинения в культуре, о присущей женщинам рассудительности и мягкости, способствующей примирению и сохранению живого.

Однако женские движения захлебнулись волной протеста, которую они неосмотрительно и воинственно подняли. Дело в том, что наряду с университетским феминизмом в обществе реально происходит феминизация мужчин и омужествление женщин. Это проявляется в разрушении прежних ограничений в трудовой деятельности. Сегодня женщина работает столь же много и так же самозабвенно, как и мужчина. Характер труда уравнивает их психологию и физиологию. Те и другие в равной мере посещают спортивные залы, чтобы восстановить силы. Неудивительно, что осознание сущности, как заключительная фаза поиска идентичности, сегодня сводится к сексуальности. Если раньше мужчина в процессе становления вынужден был отрицать женоподобность в самых разнообразных формах, включая в том числе и грубость манер, то сегодня естественные пространства мужского мира стремительно сужаются или приобретают искусственный характер. Возрождение исторически изжитых мужских союзов, основанных на дружбе, сегодня вряд ли возможно в силу индивидуализма, культивируемого в мегаполисах. Однако поиски мужской сущности не смогут увенчаться успехом, если не удастся создать социальное пространство для ее воплощения.

Исчезновение с арены истории грубого самца или шовиниста делает непонятной шумиху феминизма. Сегодня в спасении и со-

хранении нуждаются не столько женщины, сколько мужчины. Биологически менее приспособленные к выживанию в стрессовых условиях, осуждаемые и проклинаемые за стремление к господству, наконец, лишенные семейных и даже родительских прав, ибо в случае развода детей оставляют у матери, мужчины обречены на жалкое существование. И как бы мужественно ни выглядели на экранах, рекламных плакатах и даже в жизни все эти мужественные ковбои, рэмбо, супермены, все это глянец, скрывающий страх от утраты мужественности. Неудивительно, что началось повальное бегство с тонущего корабля. Те, кого раньше называли содомитами и гомосексуалистами и кто сегодня называет себя «голубыми» или геями, возможно, придумали единственную эффективную стратегию самосохранения. Конечно, если быть последовательным, то осознание пениса как орудия угнетения, а не наслаждения должно привести к отказу и от гомосексуализма. Дискурс не меняет своей природы от изменения субъектов, более того, он сам в процессе развития вырабатывает правила производства субъектов нового типа. Поэтому в мире однополой любви ничуть не меньше проблем, чем в вечерних скандалах и утренних разборках между мужчинами и женщинами.

Сегодня азартная игра с сексуальностью проводится в неизмеримо более широких масштабах, чем раньше. Где бы ни собрались люди, там непременно заходит речь о сексуальных проблемах. Они думают о них наедине с собой и рассуждают в общественных местах. Первоначально это интерпретировалось как эмансипация. Однако, как заметил М. Фуко, чем больше люди думают или говорят об этих проблемах, тем в более сильной зависимости они от них оказываются. Парадоксально и то, что сегодня пропагандируется не только здоровый супружеский секс, но и секс, прежде недозволенный и осуждаемый как извращенный. Широкое распространение пропагандирующей его эротической продукции, как ни странно, необходимо для поддержания порядка в современном обществе. Конституировав человека как сексуально озабоченное существо, цивилизация вынуждена интенсифицировать его эротические переживания.

Во многом это связано с разрушением прежних связей между людьми. Выпав в ходе урбанизации жизни из традиционных семейно-родовых связей, очутившись в изолированном жилище современного мегаполиса, человек стал чувствовать тоску по прежнему единству, которое казалось ему ранее ужасной зависимостью. Но он уже не может обрести прочных связей с другими и вынужден прибегать к фантазмам. Любовь, все более странная

и извращенная, занимает все большее место в книгах и фильмах. Стратегия сохранения порядка в этих условиях приобретает весьма опасный характер. Для того чтобы управлять, оказывается неизбежным ввергать в соблазн запретного, ибо, поддавшись ему, человек становится более послушным и управляемым: чем более необузданным фантазиям люди отдаются у себя дома, тем с большим смирением они выходят на работу. Нет более банальных и смирных людей, нежели развратники, осознающие свою страсть. Вместе с тем сами по себе перверсии опасны как для субъекта, так и прежде всего для тех, против кого они направлены. Поэтому нужны весьма изощренные способы игры с запретным, и современная порнопродукция, как кажется, остается наиболее верным способом сохранения равновесия между искусственно стимулируемыми перверсивными желаниями и самосохранением общества.

Метафизика рождения

Важным моментом порядка власти является иерархия полов. Как можно доказать превосходство одного пола над другим? Ясно, что лучше всего это достигается ссылками на порядок космоса. Поэтому метафизика первоначально опиралась на доказательство субстанциального превосходства мужского тела над женским. В противоположность народной религии, настаивающей на приоритете женщины в рождении детей, метафизика акцентирует мужское начало. На первый взгляд, центральную роль в продолжении рода играет женщина. Именно она зачинает, вынашивает, рождает, выкармливает и воспитывает ребенка. Нет ничего удивительного, что первоначально в роли богов выступали женщины-матери. По мере утверждения мужского господства сложилась необходимость изменения мировоззрения, пересмотра традиционных мифологий.

Первоначально разделение мужского и женского опиралось на метафизику теплого и холодного. Главным свойством души является теплота. Чем теплее душа, тем меньше нужно одежды. Повышению теплоты способствует и речь, которая заставляет загораться души энтузиазмом. Эти свойства тела базировались и на разделении полов. Женское тело считалось холодным и необщественным. Поэтому женщины носили одежду и сидели дома. Темное, изолированное пространство лучше соответствует их физиологии, чем залитая солнцем площадь. Впоследствии Аристотелем была создана концепция материи и формы, в которой главное значение придавалось духовному организующему принци-

пу. Женщина как носительница материи, как необходимая сторона разделения труда, строго говоря, не участвует в творении или, точнее, остается его пассивной стороной. Соединение мужчины и женщины, разделенных на основе представления о технологической целесообразности, описывается на основе осуществляемых ими действий. Зачатие выступает как особого рода организованное движение, главную роль в котором выполняет мужчина, являющийся отцом ребенка.

Аристотелевская метафизика выступает итогом реорганизации половых отношений в античной Греции. Именно в ней обосновывается приоритет мужского как носителя активности и формы и вторичность женского как носителя пассивной материи. Время человеческой жизни в европейской культуре исчисляется со дня появления на свет, в то время как китайцы исчисляют его со дня зачатия. По их традиции новорожденному начисляется один год. Это свидетельствует о том, что время, проведенное в утробе матери, не является совершенно пустым, а, напротив, может быть самым важным. Согласно китайской легенде, Лао-Цзы провел в утробе матери 81 год.

Это время считается пустым для самосознания, так как ребенок в утробе матери не является ни мыслящим, ни говорящим существом, т. е., строго говоря, не является человеком. Он — предмет изучения таких объективных наук, как биология, эмбриология, медицина и др. На самом деле о человеке, о какой бы стадии онтогенеза, о каком бы органе его тела ни шла речь, нельзя говорить чисто объективистски. Человек не является простым объектом. Это обстоятельство хорошо осознавал Гегель, «Философия духа» которого включает раздел «Ребенок в утробе матери». Видимо, все мы являемся одинокими бедолагами и всех нас влечет к себе родившая нас мать, которую мы уже потеряли, и ждущая нас «мать сыра земля», которую мы еще не обрели.

Утрата материнского лона — вот первая метафизическая кража. В «круге первом» нашего бытия, когда мы уютно покоились в плаценте и благодаря пуповине, связывающей нас с матерью, постоянно подпитывались ее кровью, не только отсутствовало разделение на субъект и объект, но и любое другое деление: лоно матери — это и есть первоначальная коммуна, о восстановлении которой мы все время мечтаем. Выход на свет, разрезание пуповины, первый глоток воздуха и громкий плач — вот что характеризует наше рождение. Мы всю жизнь хотим оставаться сосущими младенцами, ибо оральная связь — это самая интимная связь и единство кормящей матери и ребенка — это самое прочное един-

ство. Отношения с другими так или иначе строятся на этой основе. Оральное единство сохраняется как пение и восприятие музыки. Здесь также трудно провести черту между субъективным и объективным, ибо мы не можем сказать, где звучит музыка — вне или внутри меня, правильнее сказать, что мы растворяемся в ней. Это желание раствориться, слиться в первоначальное единство, которым мы были связаны в эмбриональном состоянии, влечет молодых на дискотеки. Только там автономные изолированные городские индивидуалисты могут удовлетворить свою жажду контакта.

Тоска по единству утоляется также голосом, который напоминает нам о волшебном шепоте матери, дарующей свое молоко. Наконец, магнетопатия, завораживающие глаза другого, воздействие его взгляда также связаны с первоначальным взглядом любящей матери. Так мы можем объяснить значение лица. Какие бы социальные конструкции лица мы ни брали, они так или иначе должны сохранять связь с тем лицом, которое склонялось над нами, когда мы сосали материнскую грудь.

Как формируются лица родного и чужого? Почему одни лица кажутся нам привлекательными, а другие отталкивающими? Можно представить, что окружающие нас после рождения лица матери, отца и родственников задают некие эталоны если не красоты, то дружественности. Существует даже теория импритинга, согласно которой эталоны восприятия ребенка задаются картинами, которые рассматривает мать во время беременности.

Концепция восприятия окружающего мира как родного и теория импритинга не вполне согласуются. Первая замкнута на семью, этнос, а другая предполагает возможность воздействия на наше зрение культурных образцов. Например, если мать окружена иконами, то изображенные на них Христос, Богоматерь и святые становятся эталонами для селекции и оценки воспринимаемого. Точно такими же фильтрами могут стать портреты, которые висят на стенах дома. Биоэстетики даже рекомендовали молодым мамам для формирования хорошего эстетического вкуса ребенка рассматривать художественные альбомы. Наше восприятие, если всерьез принимать теорию импритинга, скорее всего формируется окружающей рекламой и другой массовой видеопродукцией. Именно в этом и состоит так называемое нейролингвистическое программирование.

Номадический человек идентифицировался по матери, лоно которой и было вратами в мир, а также символом возвращения обратно. Кто ты, откуда ты произошел, к какому колену, роду ты

принадлежишь — такими вопросами осуществлялась идентификация у древних людей. Оседлось и собственность на землю дали новые критерии идентичности: из каких земель ты пришел, на какой территории ты вырос, как называется твой город, кто правит твоей страной — вот новые вопросы, которые задавали незнакомому человеку в эпоху неолита.

Современная история и тем более рационалистическое мировоззрение, в основе которого лежат представления об объективном мире, как он смоделирован в науке, и о познающем субъекте, обладающем автономностью и самостью, являются кратким и недавно начавшимся отрезком антропогенеза. Исток современности — это не наука Нового времени и даже не греческая философия, а неолитическая революция, в ходе которой номады — кочевники, охотники, бортники и собиратели прочих даров леса и земли — осели на земле и стали заниматься земледелием. Они основали постоянные поселения, присвоили участки земли и создали принципиально новые формы власти — законы и охраняющее право собственности государство. Для того чтобы понять различия людей древнекаменного и новокаменного веков, необходимо учесть различие матери и земли. Конечно, практически эти понятия не разделялись и земля представлялась по аналогии с рожающей матерью, и даже сегодня этот емкий образ служит основой протеста против превращения земли в кладовую сырья и предмет промышленного освоения. Мистика матери-земли живет в нашем сознании, и мы должны надлежащим образом ценить и развивать это древнее наследие, которое на самом деле эксплуатируется разного рода шарлатанами.

Что моя мысль составляет мое личное внутреннее переживание, которое скрыто и недоступно для других, что мои знания и идеи принадлежат исключительно мне, что содержание книг и других текстов раскрывается благодаря рефлексии познающего субъекта — все эти представления с точки зрения длительной истории лишь короткая вспышка на фоне массивной психической реальности, имеющей гораздо более длительную историю. Наши важные современные идеи вряд ли могли иметь в прошлом хоть какое-нибудь значение. Древний человек был гораздо больше озабочен окружающим миром, чем собственными переживаниями, и представление о приватности идей не имело смысла ни для его собственного опыта, ни тем более для общества, в котором он жил. Долгое время он вообще не имел в социальном пространстве своего отдельного места и даже не мечтал о нем. В небольших коллективах дело одного является делом, мыслью и заботой осталь-

ных. В «культуре стыда» внутреннее переживание скрывают и не обнаруживают, так как от аффектации личных переживаний страдают другие. Скрытые мысли для палеолитического человека — чудовищный нонсенс.

Представление о своем внутреннем мире, куда имеет вход только сам субъект, возникает не раньше античности, когда появились мудрецы, называвшие себя философами (они и были предшественниками современных интеллектуалов). По их мнению, только собственная мысль может быть истинной. Лоном для таких людей является собственная голова: свободная мысль приходит неожиданно, вынашивается в пещере своего сознания, а не навязывается извне. Здесь утрачивается аксиома, что мысль одного — это мысль другого, что практически означало: то, что я не думаю сам, я не могу ожидать от другого.

В дифференцированном обществе психотерапевты вынуждены тратить значительные усилия на то, чтобы привести чувства и мысли людей хоть в какое-то соответствие, иначе патогенные микробы создадут угрозу для существования общества. Есть все медиафизиологические основания утверждать, что в древней социосфере мысль была открытой величиной: человеческий мозг, как и гениталии, в принципе является парной, вероятно душевной, системой. П. Слотердайк полагает, что если высказывание «мой живот принадлежит мне» имеет смысл, так как отсылает к матери, имеющей право на аборт, то высказывание «мой мозг принадлежит мне» морально невоспринимаемо.[118] Действительно, я не являюсь творцом и собственником даже собственной мысли, ибо она является продуктом сотворчества с другими. Тезисы «я могу мыслить» и «я хочу мыслить» неразделимы.

Церебральному индивидуализму противостоит вера в то, что мозг работает только в игре с другим, т. е. если он укоренен в ансамбль. Один мозг — лишь медиум того, что делает другой мозг. Только в отношениях с другим я могу обнаружить собственное своеобразие, только резонируя с ним эмоционально, я могу мыслить. Если алфавитная коммуникация основана на дистанции, то эмоциональная — на близости мозгового и нервного коммунитаризма. Книга, как и отшельничество, требует одиночества, тишины, пустыни. Эмоциональная коммуникация предполагает наличие другого, близкого и родного человека. На самом деле они часто оказываются взаимосвязанными: в эпоху книг и лекций возникает «республика ученых», основанная на дружбе. Точно

---

[118] *Слотердайк П.* Сферы I. Пузыри. С. 275.

так же в социально пустом пространстве пустыни голос и взгляд отшельника обращен к Богу. Собственно, уход в пустыню — попытка заставить Бога обратить внимание на ушедшего.

Христианство существенно трансформировало языческий образ женщины-матери. К тому же между образами православной и католической Богоматери (Одигитрии и Мадонны) лежит глубокая пропасть. Одигитрия светится потому, что отражает льющийся на нее сверху божественный свет, младенец на ее руках похож на засушенные мощи святого. Когда я смотрю на него, то вижу не красивого проповедующего Христа, а вспоминаю о его ужасной смерти. Озабоченный младенец с морщинистым челом на руках Одигитрии либо давно не кормлен, либо слишком рано повзрослел, ибо он отягощен нечеловеческой заботой, грядущими ужасными муками. Как он связан со своей земной матерью — это совершенно неясно. Запеленутый младенец на ее руках, скорее, символ некой власти, как скипетр (кнут) и держава (мир) в руках императора, и он работает на культ Богоматери, которая, как и ее ребенок, наделена божественной миссией. Младенец Христос на православной иконе, может быть, лучшая иллюстрация к хайдеггеровской заброшенности. Если не знать, что перед нами настоящий Мессия, Спаситель, то из-за отсутствия его связи с матерью возникает впечатление его полной отчужденности: никто не ждет его в мире и он бесконечно одинок. Его мать — с лицом, круглым как луна, — смотрит своими огромными глазами не на него, а на нас, точнее, сквозь нас. Ее взор если и не леденит, то завораживает зрителей. Глаза Богоматери не лишены чудесного внутреннего света, эманирующего любовь, они зовут припасть к ее коленям и обещают защиту: страждущие, молитесь и будете прощены. Богоматерь и у нас и на Западе символизирует материнскую любовь и материнское прощение. Именно поэтому ее почитают несколько поиному, чем икону Христа. Одигитрия смотрит прямо, но сквозь зрителя. Чем она единит нас, воспринимаем ли мы ее как свою символическую мать? Могут ли сказать поклоняющиеся ей, что они «братья и сестры во Христе», ибо неясно, является ли Христос нашим самым близким братом, или он все же ближе к строгому Отцу, стоящему на страже закона. Может быть, он может восприниматься как наш старший брат, который защитит нас? Можно также предположить, что образ Мадонны с младенцем в конце концов подействовал смягчающе на ожесточенные тяжелой жизнью сердца многодетных матерей и они стали более бережно относиться к детям. Точно так же можно предположить, что образ византийской Богоматери — Одигитрии гуманизировал наших предков.

Философско-психологической версией католического архетипа младенца и матери является теория Ж. Лакана. В своей знаменитой работе 1949 года он описывает становление ребенка как интегрированного субъекта благодаря восприятию собственного изображения в зеркале. Лакановская история является своеобразной пародией на гностические учения. Отличие в том, что ортопедическую роль выполняет не «истинный свет», а зеркальный призрак. И при этом остается непроясненным, кто и за что лишил младенца внутреннего единства с Другим, откуда возникает ощущение дезинтегрированности с миром.

С точки зрения внутренних ощущений ребенок является ужасным и неполноценным существом. Он абсолютно беспомощен перед миром, и даже контакт с матерью не дает ему успокоения. Свидетельством тому является постоянный крик младенца, который может выразить свое состояние только горестными воплями. По Лакану, этот психоз прекращается в момент, когда младенец начинает воспринимать свое изображение в зеркале, он видит себя как красивого совершенного ребенка и это убеждает его, что он не является каким-то монстром. Так он превращается в ребенка, обладающего сознанием себя, которое на самом деле является продуктом Другого — взрослого.

Что можно сказать по поводу этой версии самосознания? Прежде всего она — чисто философский миф и именно в ней Лакан ближе всего к Гегелю, которого он хотел преодолеть. На самом деле, хотя интересы Лакана, так сказать, парафилософские, психоанализ является такой противоположностью классической философии, которая имеет в качестве заднего плана нечто общее с тем, что отрицает.

Мифолого-идеологический характер истории самосознания, рассказанной Лаканом, раскрывает тот факт, что зеркало появляется в домах состоятельных людей лишь в XIX веке, а до того люди и тем более дети не имели привычки разглядывать свое отражение. Как же они интегрировали себя как автономные совершенные субъекты? Конечно, можно предположить, что они разглядывали свое изображение, используя зеркало водной поверхности. Однако даже миф о Нарциссе более осторожен относительно технологических особенностей такого рода процедуры и описывает стадию зеркала на уровне зрелого юноши. Отсутствие зеркала в обиходе многих поколений людей свидетельствует о том, что сборка себя через связь с Другим осуществляется на какой-то более глубокой стадии. Возможно, она является изначальной. Зеркало лишь своеобразный эрзац изначального стремления быть в интимной, при-

чем внутренней, связи с Другим. То, что дети начиная с XIX века интегрируют себя при помощи зеркала, является скорее всего симптомом глубокого психоза.

П. Слотердайк видит в лакановской истории отголоски католической технологии сборки самосознания: описание внутреннего самочувствия младенца как дезинтегрированного и монструозного вполне соответствует религиозной стадии осознания первородного греха, которое преодолевается путем исповеди и покаяния. Согласно Гегелю, диадическая коммуникация имеет место еще на пренатальной стадии, т. е. в утробе матери, где младенец развивается в оболочке, которая и является его двойником — как физиологическим, так и мистическим. Поэтому еще до всякой стадии зеркала ребенок помнит и знает, что у него есть Другой, с которым он внутренне связан. Это чувство связи и лежит в основе поисков образно-символических эрзацев, поисков, характерных для людей, испытывающих тоску по интимной близости с Другим, поисков, свидетельствующих о том, что они ее утратили.

Загадка женщины

Согласно классической теории, пол задан от рождения, т. е. анатомическое строение тела автоматически предполагает определенную модель сознания и поведения. Вместе с тем соотнесение себя с мужчиной или женщиной — результат социальной практики. В центре полоролевой теории Т. Парсонса лежит идея социализации как процесса научения и интериоризации культурно-нормативных стандартов, стабилизирующих общество. Главная форма представления пола в культуре и повседневности — сексуальность. В сознании большинства людей до сих пор царит познавательная установка, что именно морфологический уровень, а конкретно гениталии, являются основным критерием и начальной точкой отсчета при оценке всех составляющих биологического пола.

Такое противопоставление мужского и женского, как доказывается в гендерных исследованиях, всего лишь удачно отражает иерархическую структуру общества, в котором мужчины и женщины обладают различными социальными статусами и выполняют взаимодополняющие социальные роли, а также служит обоснованием принудительной гетеросексуальности. Между тем сочетание различных характеристик каждого уровня сексуальной организации человека определяет многообразие конституциональных осо-

бенностей каждого человека и заставляет с сомнением отнестись к традиционному делению людей только на два пола.

Современная гендерная модель исходит из допущения множественности половой идентичности. Между биологическим полом и сексуальной ролью отсутствует прямая и однозначная связь. Отсюда современная женщина выбирает себе форму женственности безотносительно к мужчине. Пол становится потерянной личностной характеристикой наряду с возрастом, национальностью, гражданством. По мнению Г. А. Брандт, в будущем не будет мужчин и женщин в традиционном смысле слова, а будут индивидуальности с разным набором мужских и женских качеств, которые распределены вне зависимости от физиологического строения органов, и свободным, не навязываемым обществом выбором вида социального поведения и сексуальной ориентации. Ж. Делёз, а задолго до него В. В. Розанов также настаивали на множественности «полов» в человеке.

Тезис об изначальной бисексуальности человека подтверждается законом, сформулированным испанским биологом Григорием Мараноном, согласно которому всякое человеческое существо изначально несет в себе признаки двух полов. Один из них позже становится доминирующим, не подавляя проявлений противоположного пола. Можно ли считать доминирование мужского начала прогрессом, а женского — регрессом? Положительный ответ на этот вопрос означает, то женщина остается на этапе развития между юностью и мужской зрелостью, которая принимается как окончательная фаза био- и психогенеза вида «человек». Сегодня такое допущение расценивается как мужской шовинизм. Поэтому считается, что женщина наделена как материнскими наклонностями, так и комплексом мужественности.

Биология может сказать пока не слишком много о развитии плода в мальчика или девочку, но достаточно, чтобы утверждать существование мужских признаков в женском организме, и наоборот. Конечно, какого-то особого бисексуального органа не обнаружено. Но признаем же мы двойственную природу человека, хотя не можем подтвердить идею Декарта о существовании особой железы, где встречаются тело и дух. Согласно психоаналитической модели эволюции, развитие либидо начинается и у мальчиков и у девочек с орального эротизма, который называется автоэротизмом, поскольку младенец еще не отделяет себя от тела матери. К началу второго года жизни намечается переход к садистско-анальной стадии, когда возникает активный мышечный и пассивный эротизм, связанный с анальной слизистой оболочкой. Именно

на этой фазе закладываются основы будущего различия женской и мужской сексуальности. Мальчик обнаруживает распространение либидо на активную мышечную систему, а девочка — на пассивную клоачную зону. Это время, когда ребенок хотел бы свободно предаться удовольствию как посидеть на горшке, так и поиграть мышцами, в чем его ограничивают взрослые.

Вряд ли можно говорить, что у женщин либидо слабее, чем у мужчин. Зато нельзя отрицать, что у женщин слабость эротической функции не сказывается на способности к воспроизводству. При этом бытует мнение, что зачатые без любви дети менее талантливы. По В. С. Соловьеву, любовь не связана с деторождением, а по В. В. Розанову, между ними существует сильная зависимость. Хотя женщина наделена более слабым либидо, она тем не менее глубже погружена в свою сексуальность. У нее сильнее выражено желание быть любимой, защищенной. Женщина поддерживает свое существование любовью к мужчине и ребенку. Ее либидо менее концентрировано и не разряжается бурными периодическими оргазмами. Сексуальная жизнь женщины не ограничена совокуплением, а распространяется на все процессы, связанные с материнством.

Итоги психоаналитических исканий сущности женской сексуальности сводятся к тому, что составляющей частью ядерной половой идентичности считается осознание девочкой своего тела и своих половых органов (сначала тактильно). К двум-трем годам девочки осознают анатомическое различие между полами, но визуальное подтверждение этого порождает негативные чувства, так как формирует у девочки чувство кастрированности и зависти к пенису. В эдиповой фазе происходит фиксация полоролевой идентичности и начинается психосексуальная фаза половой идентичности девочки, когда она приближается к любви к отцу, а мать воспринимает как соперничающий объект.

Когда маленький мальчик мечтает жениться на матери или на дочери своего отца, он чувствует, что в реальности это не сбудется, но продолжает фантазировать на эту тему. По сути дела, эдипов комплекс не наносит глубокой травмы, и его значение у Фрейда явно преувеличено. Травма происходит в результате гнета морали, создания комплекса вины. Психоанализ не только не освобождает от нее, а, наоборот, предполагает.

Фрейд описал формирование образа женщины в аспекте развития сексуальности. Конечно, это важный, но не единственный аспект ее постижения. Фрейд явно впадает в пафос, когда описывает отношения матери и ребенка как сексуальные. На самом

деле кормление грудью не имеет никакого отношения к педерастии. Допущение об оральном эротизме у детей — это явный перенос не совсем здоровых эротических практик взрослых на детей. Вряд ли ребенок ощущает удовольствие, когда взрослые тети пытаются его расцеловать. Но зато хорошо помнится тепло физическое и психическое, которое воцарялось в доме. Знаменитый эдипов комплекс на самом деле протекает в виде борьбы за право согреваться теплом материнского тела. Спорят вовсе не за право обладать матерью. Маленький мальчик просыпается ночью в своей кроватке, ощущает физический холод и переживает страх одиночества. Он спускает ножки на пол, устремляется к родительской кровати и успокаивается, засыпая между телами родителей.

Сегодня образ женщины формируется массмедиа и, может быть, поэтому мы не можем жить с нею рядом. Женщина — это не только приятный вид и возбуждающая эстетическое желание фигура. Это мать и хозяйка, та, что согревает и кормит, защищает и утешает. Еще на пренатальной стадии, т. е. в утробе матери, где младенец развивается в оболочке, которая и является его двойником как физиологическим, так и мистическим, имеет место диадическая коммуникация ребенка и матери. Еще до всякой стадии зеркала ребенок помнит и знает, что у него есть Другой, с которым он внутренне связан. Это чувство связи и лежит в основе поисков образно-символических эрзацев, поисков, характерных для людей, которые испытывают тоску по интимной близости с Другим, поисков, свидетельствующих о том, что они ее утратили.

Если внимательно наблюдать за ребенком, то можно зафиксировать ранние формы его коммуникации с миром. Можно предположить, что единства с Другим младенец достигает по крайне мере на стадии кормления, а также когда играет с матерью и особенно когда начинает воспринимать ее лицо. Опыт бытия в форме «глаза в глаза», несомненно, предшествует стадии зеркала, и только научившись интегрировать лицо матери, ребенок способен воспринимать себя как такой же «хороший объект», каким ему кажется мать. Это поднимает во многом еще неясный вопрос о роли восприятия и воображения, т. е. визуальности в целом, в сборке своего Я. Насколько велика при этом фантазматическая сила воображения и насколько эффективна символическая интеграция с Другим — это и есть спорный вопрос.

Детский эдипов комплекс, в силу осознания невозможности его осуществления, постепенно теряет свою силу и высвобож-

дается в отношении посторонних мужчин или женщин. Однако жесткий моральный запрет и слишком раннее осуждение этого комплекса приводит не только к феномену нечистой совести, но и к нарушению эротической функции. Причина в том, что осуждаемое влечение вытесняется в бессознательное и проявляется в до неузнаваемости искаженном виде. Формируется существо либо ищущее в своем избраннике образы родителей, либо отступающее перед ним как запрещенным объектом.

Фрейд говорил, что власть над сердцем женщины принадлежит отцу; супруг оказывается на втором плане. Если отец играет решающую роль в развитии женского эротизма, то как избежать фатального разочарования и комплекса вины? В случае женской сексуальности комплекс кастрации играет решающую роль в трансформации активного либидо в пассивное. Отец не может удовлетворить чувственные желания своей дочери, зато может глубоко и нежно ее любить, и именно это, а не моральный запрет создает наилучшую атмосферу для развития женской сексуальности, на основе которой складывается прочная семья. В обмен на прочную любовь женщина принимает все опасности. Вместе с тем необходимо избегать как слишком сильной нежности, так и холодности.

Капитализм и семья

Ж. Делёз подверг резкой критике сведение желания к эдипову комплексу. Увидев в психоанализе идеологию капитализма, он указал, что благодаря эдипизации диспозитивом власти становится семья. Но вместо того чтобы защитить ее, Делёз полагал, что ее следует разрушить. Этим он повторил ошибку ранних марксистов, которые тоже видели в семье оплот буржуазного общества и стремились заменить ее чем-то новым. Имея в виду их неудачный опыт, можно предположить, что семью нужно освободить от Эдипа, но культивировать как сферу теплых и близких взаимодействий, где, собственно, только и возможно формирование человеческого в человеке.

Механизм, коим буржуазное общество деформирует семью в своих целях, довольно сложен. Делёз исходит из революционности желания. Здесь он следует лозунгу Лакана: не уступай в своем желании! Желание, которое, вообще говоря, не сводится к сексуальному и весьма разнообразно, угрожает обществу. С целью его нейтрализации оно, по мнению Делёза, сводится к самому отвра-

тительному: желанию убить отца и спать с матерью. Таким образом, семья становится местом порождения грязных желаний.[119]

В традиционном обществе экономическое воспроизводство связано с общественной формой человеческого воспроизводства. Поэтому семья, как показал вслед за Морганом Энгельс, является «ячейкой общества». Отношения происхождения и союза, связанные с воспроизводством, являются формой господства. На самом деле дети могут рождаться и от близких родственников, однако ранг человека в семье и ранг семьи становятся факторами, определяющими зачатие. В основе родового общества лежит территориализация, сегментация, раздел земли, а также регуляция процессов рождения. При матриархате, где нет отца, не работают социальные коды, нет ни инцеста, ни эдипова комплекса. В мужском обществе кодируется обмен женщинами: если отдал сестру в одну группу, то можешь оттуда получить взамен жену. Запрет на инцест определяется не Эдипом, а обменом, правила которого описал Леви-Стросс.

Обмен не тождествен повсеместной практике купли и продажи. Купить можно почти все, но кое-что не продается. Женщину обычно получают как дар или ее крадут. Таковы два способа получить жену в традиционных обществах. По Ницше, до обмена существовала кража как проявление спонтанного желания. Это создавало долг, который виновный выплачивал своим телом. Великая задача первобытных обществ — вытеснение потока рождения, замена его логикой союза — была впервые осознана Ницше в «Генеалогии морали». Деспоты-завоеватели железной рукой формируют новое тело подданных. Знаки рождения и территории не стираются, но получают новую разметку: индивиды становятся частями государственного тела.

Ницше обратил внимание на различие понимания добра и зла в традиционных и современных христианских общинах. Он начал с анализа ущерба и наказания как возмещения долга. Причем расплата происходила двояко. Виновный расплачивался физически: отрабатывал, отдавал, лишался телесных органов. Понесший ущерб вдобавок наслаждался страданиями виновника. Однако в эту простую «экономию» инсталлировано чувство стыда, которое было весьма сильно развито в традиционных обществах и, по сути, более эффективно выполняло все то, что сегодня делает мораль и закон. Что же такое стыд? Его психо-социогенез иссле-

---

[119] См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 219.

довал Элиас. Однако он проанализировал функции этого чувства в рамках придворного общества, как то, что пришло на смену сословной чести. Обычно культуру стыда считают примитивнее культуры чести. Это культура иерархического, сословного общества. На смену ей приходит культура совести. Этот продукт христианства Ницше считал опасным, так как нечистая совесть ослабляет волю к власти.

Деспотическое государство перекраивает территориальную машину, которую оно сводит к набору рабочих деталей, подчиненных идее. Оно существует всегда как идея и воплощается в разных формах феодального, капиталистического, социалистического государства, которое не довольствуется перекодировкой кирпичиков территориальностей, а занимается изобретением кодов для потока денег, товаров и частной собственности. По Делёзу, государство — это желание, которое переходит из головы деспота в сердца подданных.

Раскодировка собственности, денег, торговли, производства произошла еще в Риме, но это породило не капитализм, а рабовладельческое государство. Точно так же в Европе трансформация условий жизни в форме частной собственности, рынка, городов привела к феодализации, т. е. к образованию автономных социальных образований, связанных горизонтальными (города) и иерархическими (государство) отношениями. Капитализм родился из желания личной свободы. По Делёзу, он — дело случая, когда стыкуются желающая, техническая и общественная машины. Маркс описывает рождение капитализма как встречу раскодированного пролетария и капитала, покупающего рабочую силу. Эпоха накопления капитала — накопление документов на право собственности, имеющей малую цену в результате дезинтеграции старой системы, затем — продажа собственности в момент повышения цены. Но капитализм не просто спекуляция земельными участками, это инвестиция производства в условиях наличия дешевой рабочей силы. Капитализм начинается, когда капитал присваивает производство. Спекуляция — купить, где дешево, продать, где дорого, — может существовать в любом государстве. Капитализм — это когда деньги рождают деньги благодаря прибавочной стоимости. Капитал относится к типу мертвого труда, который, подобно вампиру, оживает, высасывая живой труд. Капитализм развивается на игре двух видов денег — платежа и финансирования, отсюда различается капитал коммерческий и капитал финансовый. Деньги не просто платежное средство, это разные формы кредита. Одни деньги определяют

стоимость рабочей силы, другие — предприятия. Деньги рабочего и капиталиста разные.

Капитализм не просто освобождает то, что прежде кодировалось. По мнению Делёза, он заменяет старые коды новой аксиоматикой, которая удерживает энергию потоков в связанном состоянии. Делёз говорит, что шизофрения — это и внешний предел, и завершение внутренней тенденции капитализма к самоуничтожению. Язык банкира, генерала, промышленника, среднего или крупного чиновника — это, строго говоря, шизофренический язык, функционирующий на службе у капитализма: «Капиталистическая аксиоматика настолько богата, что всегда можно добавить еще одну аксиому — например, для книг какого-нибудь великого писателя, исчислимые характеристики словаря или стиля которых всегда можно изучать при помощи электронной машины, или же для речей сумасшедших, которые всегда можно прослушивать в рамках клинической, административной или же психиатрической аксиоматики».[120]

При капитализме социум становится капиталом-деньгами. То, что записывается, это уже не производители, а силы и средства производства. Отношения происхождения и союза определяет капитал. Отсюда происходит приватизация семьи. Общество теперь нуждается в воспроизводстве себя в отношениях людей, ибо использует их как простой материал в том режиме, который резко отличается от человеческой формы этого материала. Для общества необходимо воспроизводить капиталиста или рабочего, поэтому семья выкраивается классовым порядком. Индивидуальные лица формируются как общественные личности. Так капитализм заполняет своими фигурами поле имманентности. Но воспроизводство общественных фигур осуществляется в человеческом материале. Библейский миф о творении повествует, что человека недостаточно вылепить из глины, требуется инспирация. Тогда способны ли частные лица быть носителями общественных лиц? Можно перевернуть вопрос: что происходит, когда общественные роли играют индивидуумы? В семье есть отец, мать, дети. Но при капитализме это симулякры, видимости, иллюзия: «Отец, мать и ребенок становятся симулякрами образов капитала (Месье Капитал, Мадам Земля и их ребенок — Трудящийся)».[121]

По Делёзу, капитализм заменяет коды аксиоматикой. Психоанализ — это и есть прикладная аксиоматика. Все накладывается

---

[120] Там же. С. 389.
[121] Там же. С. 417.

на треугольник «отец — мать — ребенок», который резонирует ответами «папа-мама». «Эдип рождается в капиталистической системе приложения общественных образов первого порядка к семейным часным образам второго порядка... Все мы маленькие колонии, а колонизирует нас Эдип».[122] Семья перестает быть единицей производства и воспроизводства, она становится единицей потребления. Мы начинаем потреблять «папу-маму». При этом: «папа» — деспотический знак, «мама» — территориальный, а ребенок — «кастрированное Эго». По Делёзу, Эдип — это несложная, легко формализуемая операция, которая, однако, увлекла всемирную историю. «Эдипов треугольник — это интимная частная территориальность, которая соответствует всем усилиям капитализма, направленным на общественную ретерриторизацию».[123]

Эдип был непереступаемым пределом в прежних формациях. Он подготовлен в архаическом обществе как незанятый предел, он становится символически занятым пределом в деспотической машине, он занят и обжит в капиталистической формации как воображаемое. Смещенное представляемое стало предметом желания. Эдип как смещенный предел может быть мифом, трагедией или сновидением. Фрейд ставит смещенный предел между символическим и воображаемым. Я достигаю желания, когда удается кастрация. Таким образом фетиши, идолы, образы и симулякры собраны в серию.

Делёз так описывает открытие Фрейда: Фейербах нашел исток религии в антропологии; Маркс описал капитал не как объект, а как субъективную деятельность, т. е. за отношениями товаров увидел отношения людей; Фрейд определил сущность и природу желания не по отношению к объектам и целям, а как абстрактную субъективную сущность, либидо или сексуальность и соотнес ее с семьей. Вина общества перекладывается на семью, причем на самого маленького ее члена — ребенка. Этим скрывается вина взрослых, которые превращаются в жертв. Делёз указывает на первичность фигуры отца. Это в его голове зарождается параноидальный бред, что его хочет убить сын, чтобы спать с собственной матерью. Невроз сына возникает на почве упреков отца. Эта отцовская деспотическая паранойя является инвестицией общественного поля, производной от его экономического, политического, морального и культурного ландшафта. «Семья во всех отношениях является не

[122] Там же. С. 418.
[123] Там же. С. 420.

определяющей, а лишь определяемой — исходно как начальный стимул, а затем как конечная система, а еще как посредник или приемник коммуникации».[124] Общей матрицей бессознательного общественного инвестирования является бред. Делёз указал два его типа. Параноидальный бред: я отношусь к высшему классу; шизореволюционный бред: я отношусь к низшей расе.

Главный вопрос шизоанализа: что такое твои желающие машины влечений, как они функционируют, как ты их используешь? Желающие машины ничего не означают, ничего не хотят сказать. Они — то, что из них делается, что они делают в самих себе. Либидо — это энергия, присущая желающим машинам, которые не описываются в понятиях десексуализации или сублимации. Вообще неясно, считать ли их принадлежащими уровню космической («эргон» Райха) или социальной («больное общество» Фромма) энергии. Циничное определение любви как синтеза органики и экономики представляется наиболее верным. Именно органические и общественные среды являются объектами инвестирования бессознательного. Либидо как сексуальная энергия непосредственно инвестирует массы. Она не возникает внутри семьи и не сублимируется в культуре, она повсюду: в том, как бюрократ ласкает свое досье, как судья вершит суд, как буржуазия измывается над пролетариатом. То, что возникает между полами, это лишь часть сексуальности. Сексуальность — это бессознательное инвестирование больших общественных машин, частью которых являются желающие машины.

В основе фрейдизма лежит странное допущение, что существует один пол — мужской. Речь идет не о гомосексуализме, а о господстве фаллоса, нехватку которого испытывает женщина. К желанию можно прийти только посредством кастрации. Но допущение М. Клайн о том, что существуют два пола, ничуть не лучше. На этом пути приходят не к коммуникации, а к разделению на две гомосексуальные серии и к сохранению кастрации. Шизоанализ — это переменный анализ полов в одном субъекте. Первая формула шизоаналитической революции выглядит так: каждому по собственному многооборазию полов.

Тезис шизоанализа прост: желание — это сложная желающая машина, синтез простых машин, их сборка. Желание относится к порядку производства, которое является желающим и общественным. Психоанализ превратил этот порядок производства в представление. Бессознательное верит в Эдипа, кастрацию и за-

---

124 Там же. С. 436.

кон. Поэтому в одно и то же время общественное производство отчуждается в автономных верованиях, а желающее производство извращается в бессознательных представлениях. Эту двойную операцию извращения и искажения, заводящую общественное желающее производство в тупик, выполняет семья. Представление, по сути, является семейным представлением. Производство продолжает жить под этой представляющей инстанцией. Миф и трагедия перестали быть идеологической надстройкой производства и превратились в семейные верования.

Греки не верили в Эдипа. В него верят психоаналитики. Вопрос в том, как действует отец на бессознательное ребенка, — как глава семейства, или как агент общественной машины? Фрейд считал, что машины отсылают к отцу. В процессе игры ребенок заселяет общественно-технические машины своими собственными желающими машинами. Там, где были поля, цехи и иные производственные единицы, психоаналитик возводит цирк представлений. Таким образом, психоанализ причастен к открытию фундаментальной роли производственных единиц. Фрейд основал желающую экономию, открыл субъективную, абстрактную сущность простого желания, сферу его производства.

Итак, докапиталистические общества кодируют желания, а капитализм не ограничивает их, например, моралью, ибо медиумом общества становятся деньги. Но можно ли считать деньги универсальным средством улаживания всех конфликтов? Любовные отношения опосредуются галантным дискурсом и требуют для своего осуществления некой «поэзии». На науку и бизнес накладываются моральные ограничения. Таким образом, существует множество медиумов, посредством которых общество нормализует поведение индивидов. В общем, идея Делёза не стыкуется с системной теорией Лумана, который считал язык метасистемой, посредством которой общество наблюдает самого себя. Делёзовская теория шизоанализа построена в русле характерной для западного марксизма трансформации понятия производства, которое захватывает сферу желаний. Это происходит на доморальном и дорефлексивном уровне. Поэтому разоблачения эдипова комплекса как идеологического диспозитива не достаточно для его устранения.

Сексуальность как диспозитив власти

Если сравнивать грубоватую откровенность не только обычных людей, но и писателей XV—XVII веков (наставления Эразма, касающиеся выбора хорошей проститутки, эротические истории Боккаччо и даже проповеди Аввакума) с ханжеским лицемерием века Просвещения (скрывающего сексуальность в пользу функции воспроизведения), то правота борцов за сексуальное освобождение кажется несомненной. Секс, не ведущий к зачатию детей, подвергается осуждению, и всякий, кто наберется наглости его демонстрировать вне стен супружеской спальни, получает соответствующее наказание. В словарях того времени сообщалось, что мужчины не имеют секса, так как умеют управлять собою, и он встречается только у женщин. Лицемерное отношение буржуазного общества к сексу выражалось в том, что местом его терпимости стал публичный дом. Благодаря Фрейду произошло небольшое послабление в официальных стратегиях запрещения, умолчания и наказания, которые привели к повальной эпидемии истерии особенно у женщин. Но и у него разговоры о сексе оказались локализованными психоаналитической кушеткой.

Радикальные противники стратегии подавления призывали к восстановлению желания и удовольствия во всей их полноте. Они выводили притеснение секса из всеобщего стремления к производительному труду: буржуазное общество стремилось очистить свои ряды не только от бродяг и нищих, но и от тех, кто бездумно растрачивает время в удовольствиях, вместо того чтобы производить товары. Неудивительно, что борцы за сексуальное освобождение отождествляли себя с политическими революционерами и занимали критическую позу по отношению к власти. Несомненно, «Эросу и цивилизации» Г. Маркузе присущ пророческий пыл и жаркий пафос соединения революции и наслаждения.

Гипотеза подавления оказывается не только теоретической, но и экономической и социальной. Она подтверждается как очевидным фактом запрещения сексуальности, так и самим функционированием власти как запрета. Отсюда возражения Фуко имеют комплексный характер. Он высказывает сомнения и в исторической очевидности подавления секса, и в том, что сущность власти сводится к подавлению. Наконец, он высказывает предположение о том, что сам критический дискурс и сама манифестация сексуального наслажения сегодня выступают как новые стратегии власти.

Панорама европейских дискурсов о сексуальности не подтверждает гипотезу подавления. Поэтому Фуко выдвигает свою

идею: «Общество, которое складывается в XVIII веке — как его ни называть: буржуазным, капиталистическим или индустриальным, — не только не противопоставило сексу фундаментальный отказ его признавать, но, напротив, пустило в ход целый арсенал инструментов, чтобы производить о нем истинные дискурсы. Оно не только много говорило о сексе и принуждало к этому каждого, но предприняло попытку сформулировать о нем регулярную истину. Как если бы оно подозревало в сексе некую фундаментальную тайну. Как если бы оно нуждалось в этом производстве истины».[125] По мнению Фуко, в ходе этой игры, собственно, и конституировалось знание о субъекте, и не потому, что сексуальность является онтологическим качеством человеческого, а потому, что такая стратегия власти оказалась наиболее эффективным способом контроля и управления, т. е. одомашнивания, цивилизации и гуманизации стадного животного, каким является человек.

Соглашаясь с тем, что общество не только не запрещало говорить о сексе, но, напротив, постоянно интересовалось тем, как обстоит дело у граждан по этой части, и рекомендовало наиболее эффективные способы реализации удовольствия, т. е. проникало туда, где раньше ему не было места, — в сферу приватного, интимного, тем не менее можно возразить, что таким образом подавлялся не только спонтанный, неконтролируемый секс, но и даже секс, считающийся полезным. Фуко указывает, что удовольствие при этом не было изгнано, оно само переместилось в сферу дискурса: «Мы изобрели, по крайней мере, иное удовольствие: удовольствие, находимое в истине об удовольствиях, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять ее напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованным ее видом, удовольствие в том, чтобы ее выговаривать, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, хитростью выгонять ее из логова — специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии».[126] Таким образом, задача психоанализа состояла не в достижении райской гармонии и решении проблемы одновременности достижения оргазма, а в производстве нового типа удовольствия, связанного с производством дискурса о сексе. Так реализовалось в наше время требование о пропорции и мере истины и удовольствия, о которой мечтал Сократ.

Но тогда проблема отношения общества к сексуальности заметно усложняется. С одной стороны, возникает соблазн, которому, собственно, и поддался Фуко, когда писал второй и третий

---

[125] *Фуко М.* Воля к знанию. М., 1996. С. 170.
[126] Там же. С. 172.

тома своей «Истории сексуальности»: противопоставить современной науке о сексе старинное искусство эротики, которое было нацелено именно на получение удовольствия. С другой стороны, возникает соблазн осмыслить тот факт, что режим циркуляции удовольствия современное общество перевело в режим циркуляции знаков, что и сделал Бодрийяр, показавший, что семиотизация секса привела к его исчезновению: все мы, получающие и передающие знаки сексуальности, превратились в транссексуалов.

Фуко не считает знаки чем-то пустым. Он называет дискурсы о сексе диспозитивами власти, и это объясняет тот факт, почему она, вместо того чтобы и дальше подавлять секс, овладевает дискурсами о ней и таким образом находит новую более эффективную стратегию управления, основанную не на запрете, а на советах и научных рекомендациях. Реально это проявляется в том, что общество, овладевая механизмом производства истины о сексе, уже не боится интенсифицировать его и доводит до совершенства старинную тактику признания: знаки сексуальности производят не только удовольствие, но и чувство виновности. Ведь как можно управлять людьми, если они не чувствуют за собой греха и не каются?

Фуко писал: «Западу удалось не только и не столько аннексировать секс к некоторому полю рациональности, в чем, безусловно, еще не было бы ничего примечательного, — насколько мы привыкли со времен древних греков к подобным „захватам“, — нет: удалось почти целиком и полностью поставить нас — наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю — под знак логики вожделения и желания. Именно она отныне служит нам универсальным ключом, как только заходит речь о том, кто мы такие».[127] Как ученые, так и проповедники морали уже несколько веков делали из человека детище секса. Это произошло не потому, что в глубине каждого из нас прячется нечто вроде полового маньяка Крафта-Эбинга, чудовища современных фильмов-ужасов или, на худой конец, интеллигентного носителя эдипова комплекса. Изменилась стратегия власти, которая уже не может быть сегодня понята ни в терминах насилия и запрета, ни в терминах закона. Она уже не опирается на право умереть, а функционирует как полиморфная техника управления жизнью в форме советов и рекомендаций специалистов.

Открытие новой формы власти, исследованием которой Фуко занимался самым непосредственным образом, стало причиной не-

[127] Там же. С. 177.

гативного отношения к психоанализу как Фрейда, так и Лакана, который освободился от традиционного представления о власти в терминах сущности, локализации и желания. В интерпретации Жижека сначала симптом рассматривался Лаканом как «белое пятно», подлежащее истолкованию. Затем он выступает символом кастрации, которую надлежит принять в качестве платы за желание. Наконец, в третьем периоде появляется Другой как символический порядок, в сердцевине которого также находится травматический эффект. Отсюда в качестве лечения предлагается не истолкование, а переход за фантазм: не символическое истолкование, а уяснение того, что по ту сторону фантазма ничего нет.[128]

Согласно традиционному пониманию, власть представляется как запрет, как нечто, диктующее свой закон сексу, предписывающее ему некий порядок, ограничивающее недозволенное и невысказываемое при помощи дискурса права. Наблюдая в действительности все более тонкие и изобретательные механизмы власти, Фуко критически расценивает ее юридическую интерпретацию. Он писал: «Под властью, мне кажется, следует понимать прежде всего множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем беспрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; наконец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти отношения силы достигают своей действенности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощаются в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства».[129]

Власть нельзя выводить из какой-то точки, очага суверенности, института господства, распространяющегося от высшего к низшему. Власть исходит отовсюду и поэтому она вездесуща и является совокупным эффектом различных флуктуаций. Фуко указывал, что власть не есть нечто, что захватывается или утрачивается; она не располагается в каком-то внешнем привилегированном пространстве, но имманентна формам жизни и может производиться в семье и в иных социальных институтах и группах. Это приводит к трансформации стратегий эмансипации. В совре-

[128] См.: *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
[129] *Фуко М.* Воля к знанию. С. 192.

менном обществе уже нельзя освободиться всем и сразу путем революции или иного протеста. Более эффективными оказываются множественные акции сопротивления и среди них — самые невероятные и даже дикие и неистовые. Такой образ власти и сопротивления, согласно которому власть не стоит перед нами фронтально, а окружает нас со всех сторон, не располагается вне нас как инстанция порядка и цензуры, а захватывает нашу душу и даже наше тело, приводит к весьма пессимистичным выводам: мы не можем доверять даже собственным обидам — этому очевидному столкновению с властью, даже чувству справедливости, нарушение которого всегда считалось критерием репрессивности общества. Мы не можем доверять даже собственному критическому дискурсу, направленному на обличение власти.

И все-таки Фуко не смог остановиться в своей критике, хотя и понимал, что она может быть нейтрализована и даже использована властью в ее интересах. Он призывал к ответственности и полагал, что нельзя доверять кому-либо свои открытия, если не уверен, что они не нанесут вреда другим людям, не станут частью стратегий управления ими. Так, он наложил запрет на публикацию всего того, что не подготовил для печати сам. Но, во-первых, архивы его публикуются как пересказы тех, кто с ними работал; во-вторых, даже если бы он был жив, то вряд ли смог запретить бесчисленной армии комментаторов и интерпретаторов «прореживать» свой дискурс.

По ту сторону знания, власти и сексуальности

Среди множества авторов М. Фуко — тот, кто оставил наиболее впечатляющее концептуальное описание современного общества. Особое внимание он уделил понятиям диспозитива и практик, считая их центральными для философско-культурной теории повседневности. Использование этих понятий в позитивных целях, как кажется, противоречит духу Фуко, который возражал против приспособления введенных им понятий для решения чуждых задач, так как это означало бы превращение его критических описаний современности в диспозитив власти. Ведь страсть комментировать — это и есть одна из форм ее проявления. Таким образом, в случае удачной попытки мы добились бы того, что превратили бы «диспозитив» Фуко в диспозитив власти и попались в ловушку его причудливой концепции знания-власти. Сам Фуко это понимал и постоянно стремился быть другим.

Именно поэтому он не давал четкого определения своим понятиям. «Диспозитив», несмотря на то что это слово создано на базе латыни, используется Фуко как метафора, т. е. как нечто опирающееся на общепонятную интуицию. У нас же слово иностранного происхождения долго остается термином искусственного специализированного языка и лишь постепенно обрастает спектром собственных значений. Например, «феномен» не только философский термин, но и слово обыденного языка. То же относится и к «практикам». Трудности понимания иностранных терминов во многом вызваны отсутствием метафоры. Это касается почти всего словаря философии, который в большинстве состоит из заимствованных иностранных слов. «Диспозитив» произведен от латинского схоластического понятия «диспозиция». То, что слово «позиция» стало русским, лишь мешает пониманию метафоры «диспозитив». Непонятно, какой русский предлог нужно приставить к слову «позиция», чтобы получить аналог «диспозиции». Но и это ничего бы не дало. «Диспозитивный предикат» в логической семантике имеет мало общего с «диспозитивом».

Остается искать определение его значения в многообразных способах употребления понятия у Фуко. При этом нельзя упускать из виду важный момент: как правило, Фуко пользовался словосочетаниями «диспозитив власти» и «дискурсивные практики». Наука о сексуальном — это, может, и освобождение от запретов говорить о сексуальности, но оно приводит к тому, что чем больше о ней говорят, тем сильнее и глубже запутываются в сетях власти. То же самос и с повседневностью. Философы обратились к анализу ее структур с целью освобождения от засилья рациональности, сложившейся на основе техно-науки. Однако описание и анализ «жизненного мира» содержит ту опасность, что они могут быть использованы властью для своих нужд. Благодаря им она получает возможность проникнуть туда, куда не имела доступа раньше. Это старый прием: приходу колонизаторов предшествовали экспедиции ученых и миссионеров. Как избежать того, чтобы философия культуры и философская антропология не превратились в разновидность «научного коммунизма» или идеологии, которые были не чем иным, как диспозитивами власти? Как будут использованы наши исследования, например, телесных и визуальных практик? Возможно, бояться нечего. Эти практики давно освоены PR. Нам остается раскрыть их порядок и тем самым научиться избегать власти звуков и образов, желаний и удовольствий, которые используются рекламой.

И все же следует помнить о границе критико-идеологического подхода и убавить критический пафос в адрес власти. Фуко явно

увлекался, отыскивая и разоблачая все новые ее формы. Он сам это понимал и поэтому предостерегал относительно отождествления знания и власти. Не думаю, что аналитика и концептуализизация повседневности фатально способствуют закабалению людей. Да и сам Фуко это осознавал, иначе не посвятил бы свою жизнь этой работе. И все же нельзя отрицать, что мы сами задаем границы поиска возможностей. А именно их и нужно создавать и открывать. Своими оппозициями мы закрываем ви́дение прошлого, настоящего и будущего. Задача философской аналитики состоит в преодолении узких идеологических клише.

Конечно, Платон в чем-то прав, считая идею условием возможности восприятия. Например, мы можем назвать нечто красивым, имея идею красоты. Но, наверное, следует критично отнестись к допущению, что идея красоты это некая самостоятельная сущность. Красота — это свойство некоторых феноменов. Другое сильное, но необоснованное допущение, что самостоятельно существующая идея дана сознанию (душе, разуму), которое мыслится наподобие идеального зеркала. Конечно, можно отказаться от метафоры зеркала и предположить, что идея существует в сознании. Но в этом случае мы сталкиваемся, как Гуссерль, с ловушкой трансцендентального солипсизма.

Хайдеггер предложил вернуться к бытию, но считал, что оно дано не чистому сознанию, а человеку в особом моду́се существования, который он назвал Dasein. Формами данности он считал не восприятия и прочие акты сознания, а экзистенциалы: забота, брошенность, ужас, бытие к смерти. Видимо, эти состояния лучше соответствовали эпохе, чем старые позитивные и оптимистические желания счастья. Хайдеггеровская экзистенциальная онтология — это серьезное философское переописание мира. Если классическая философия везде искала порядок и стремилась исправить мир на пути рациональности, то теперь на передний план выступают стихийные силы бытия. Кровь, почва — это, конечно, кажется перебором. Но ведь сегодня именно они стали определять поведение людей. Люди оказались заложниками расы, этноса, национальности. Вне родины их права ущемляют, их подвергают преследованию. То же с территориями. Вроде государство уже не привязано к военной борьбе за территорию, существуют другие формы экспансии, и тем не менее территориальный вопрос (защита и возвращение) стоит весьма остро.

Можно модифицировать исторический закон, согласно которому плоды труда и социальных преобразований не достаются тем, кто их осуществляет. Так случается не только с завоеваниями

революции. На примере распада СССР видно, как расхищаются созданные и собранные нашими предками материальные и духовные ценности, отрезаются завоеванные и освоенные с большими людскими потерями территории. За тем, о чем все-таки говорят и о чем жалеют, скрывается еще и нечто менее заметное, но от этого не менее важное. Территории можно расширить экономической и культурной политикой, а заводы построить заново, но весьма трудно, если даже не невозможно, вернуть самопонимание людей. Основная трагедия истории заключается в том, что молодые совсем по-другому понимают свободу, цели и смысл жизни, чем старшие. Созданное одними как цель, используется другими как средство. Человек собирал и экономил деньги для покупки дома, чтобы жить в нем, а его потомки продают или даже ломают его, потому что в нем им тесно и неудобно.

Достижения старшего поколения как реализация поставленных ими задач для молодых выступают как обременительная, но неизбежная данность, к которой они не испытывают никакого почтения, а используют, как могут, в своих интересах. Такое потребительское отношение молодых к достижениям старших кажется невозможным и даже оскорбительным. Но и у молодых есть своя правда. Выросшие при более благоприятных условиях, они уже не понимают ни сдерживающего, ни освободительного значения прежних правил жизни. Для них эти правила столь же репрессивны и архаичны, как все заветы или запреты отцов.

Это дает основание считать, что современное общество похоже на слоеный пирог, в нем сохранилось много старого, не просто традиционного, но даже архаичного. Отсюда популярность проекта исследования общества посредством реконструкции мифов и ритуалов, которые все еще действуют, и не только в процедуре инаугурации президента. Но и на этом основании неправомерно утверждать, что современное общество напоминает систему племен, новых союзов, вроде рок-фанатов, спортивных болельщиков или любителей старых мотоциклов. Конечно, нельзя сказать, что общество — это обезличенная масса вроде посетителей супермаркета. В какой-то форме существуют и человеческие отношения. Но их еще нужно найти и описать. В описании современности как многосистемного целого есть методологическая трудность. Рационализм дает веру в возможность строгой науки, описывающей общество как единство. И даже не мультикультурализм, а допущение, что оно определяется и природными, и экономико-технологическими, и символическими факторами, создает непреодолимые трудности на пути создания единой теории, строгой

науки об обществе. Нужно считать это признаком кризиса социальных наук или, наоборот, точкой бифуркации, перехода к иному, чем классический, типу рациональности, — это и есть главный вопрос.

Бодрийяр из чтения Фуко сделал вывод, что лучше всего вообще не соприкасаться с сетями знания-власти и не заниматься дискурсивным анализом. Отсюда и лозунг «Забыть Фуко», чем-то напоминающий вывод старого Хайдеггера относительно метафизики: не стоит заниматься преодолением метафизики, нужно предоставить ее самой себе. Если критика сексуальности живет тем, что продуцирует парадоксальное удовольствие и таким образом порабощает, а не освобождает от сексуальности, то следует занять какую-то иную позицию. Если апология искусства эротики способствует не развитию, а, напротив, регрессу и деградации наслаждения, то это значит, что тактика, избранная Фуко в последующих томах «Истории сексуальности», также не достигает своей цели. В этих условиях возможности развертывания нового дискурса о сексуальном для Бодрийяра сужаются до того, что не оставляют иного выбора, кроме как пройти весь путь до конца вплоть до фазы самоистощения секса в транссексуальности. Для Бодрийяра спасение людей приходит не со стороны позитивного, а со стороны негативного: катастрофы, эпидемии, наркомания, психические расстройства, терроризм и тому подобные формы зла — только они если не образумят, то, по крайней мере, укрепят тела и души людей. Главная опасность — размягчение телесной, природной субстанции культуры, отрыв от корней, утрата не только почвы, но и тела. Человек, живущий в стерильной обстановке (общество стало гигантским профилакторием), утратил способность сопротивляться вирусам.

Все превращается в знаки, даже то, что раньше приносило непосредственное удовольствие. Удовольствия как чисто человеческой непосредственной радости, можно сказать, не стало совсем. Оно само стало знаком. На место материальности вещей и идеальности ценностей пришла новая семиотика мира. Промышленность и рынок, искусство и наука — буквально все сферы производства нынче создают исключительно символические ценности, а точнее, знаки. Поначалу это казалось важным, ибо в единстве материального и символического открывалась интересная возможность. Вещь создается не только руками, но и воображением, причем воображением как творца, так и последующего владельца вещи, который, купив ее, не просто пользуется ею, но думает, что обладает при этом еще и некой символической значимостью.

Однако сегодня затраты на производство символического капитала, к тому же все более спекулятивного, оторванного от реального назначения вещей, стали явно превышать труд, направленный на действительное преобразование мира, человека, общества. Раньше символическое будило воображение и стимулировало изменение внешнего. Сегодня создается нечто утопическое, которое без особых усилий благодаря овладению современными массмедиа и рекламой образами, формами, цветами воплощается на экране и создает иллюзию реальности. Процесс симуляции зашел так далеко, что утратилось само различие фантазии и реальности. И раньше любые вещи имели символическое значение. Но, пожалуй, только сегодня во многом благодаря рекламе внутренние качества вещей, их строение и полезность оказываются стертыми.

Сегодня шокирующим выглядит сексуальное поведение молодежи. Сначала в этом видели дальнейшее усиление сексуальной распущенности. Старшие стали более критично оценивать даже свою борьбу за сексуальное освобождение против жестких запретов и табу традиционного общества, настаивавшего на том, что местом секса является только супружеская спальня. Конечно, не их вина, что они не сумели предусмотреть, к чему приведет чрезмерное расширение территории сексуальности. Парадокс состоит в том, что секс, перешагнув свои прежние пределы, став практически безграничным, растворился и почти исчез. Его концентрация, консервирование в определенных гетто, откуда он выпускался в определенное время, были источником его концентрированной силы, которая в основном переприсваивалась культурой для своих целей.

Сегодняшнее безбрежное распространение сексуальности имеет мало общего с сублимацией как ее понимал Фрейд. Сексуальная энергия, по его мнению, накапливается как напряжение между двумя противоположными полюсами. Для нее необходимы как влечение, так и запрет. Последние годы прошли под знаком сексуального освобождения, в борьбе против излишне жестких запретов. Постепенно стали осознавать репрессивную роль самих различений. Если первоначально борьба протекала в рамках признания противоположности и речь шла об эмансипации женщин в мужском обществе, то постепенно пришли к пониманию того, что проблемы между мужчинами и женщинами во многом моделируются культурой. Поэтому речь стала идти не просто о перераспределении господства в отношениях между полами, а о преодолении жесткого и жестокого различения между мужчинами и женщинами. От слишком сурового идеала мужественности стра-

дали не только женщины, но и прежде всего мужчины. Они тоже стали покидать ряды суровых самцов, рожденных властвовать, и таким образом пополнять считавшиеся ранее неполноценными сексуальные меньшинства.

Итак, есть клинические больные, например, гермафродиты, закомплексованные интеллигенты начала века, секс-звезды 60-х годов, которые демонстрировали ничем не ограничиваемый секс, и, наконец, современные транссексуалы. Последние пугают прежде всего своей численностью. В конце концов, для демонстрации опасного или вожделенного секса не нужно много людей. Транссексуалы же собираются на огромные манифестации и устраивают широкомасштабные шествия. В этом видят опасный признак расширения болезни. Но если посмотреть на это явление с позиций Бодрийяра, то транссексуалы являются по сути своей воплощением вековой мечты человечества, безуспешно боровшегося с полом, с влечением, считавшимся опасным, дьявольским или природным. Соответственно одному из этих определений выстраивалась стратегия управления телом. Например, греки противопоставили темному дионисийскому началу гимнастику, диетику, эротику и другие методы самоконтроля и сдержанности. Христиане объявили эротическое влечение греховным и пытались бороться с ним аскетическими методами, от которых желание, кажется, только усиливалось. Наконец, медицина предприняла широкомасштабную попытку дискурсивизации и нейтрализации секса. Но все эти меры не только подавляли естественную, но и интенсифицировали некую искусственную сексуальность, сублимированная энергия которой использовалась культурой. Транссексуалы беспокоят тем, что нейтрализуют противоположность дозволенного и недозволенного, они не только не чрезмерны, как этого опасаются многие защитники традиционного секса, они вообще индифферентны.

Кажется, сбылась мечта христианских проповедников и школьных учителей. Дамаскин полагал, что после смерти люди воскреснут, но им будет дана новая плоть. Старое тело было главным источником страданий и несчастий человечества. Юное прекрасное женское тело вызывало вожделение у мужчин и часто приводило к эксцессам. Аналогичным образом мужское тело становилось причиной соперничества у женщин. Избавление от полового диморфизма, считал Дамаскин, стало бы основой новой жизни. Кажется, эта революция наконец свершилась.

Современное сексуальное тело разделяет судьбу искусства. И эта судьба называется транссексуальностью, не в анатомиче-

ском понимании, но в смысле трансвестивности, игры смешения половых признаков (в противоположность прежнему обмену мужского на женское), основанной на сексуальной индифферентности, изменении пола и равнодушии к сексу как наслаждению. Прежде сексуальное было связано с наслаждением, и это стало лейтмотивом освобождения. Транссексуальное характеризуется тем, что в отношениях полов речь идет об игре знаками формы, жестов и одежды. Будь то хирургические (пересадка и изменение органов) или семиургические (перекодировка знаков в процессе моды) операции, речь идет о протезах. Сегодня судьба тела состоит в том, чтобы стать протезом.

Так как собственная экзистенция не является больше аргументом, остается жить явлениями: конечно, я существую, я есть, но при этом я есть образ, воображаемое. И это не просто нарциссизм, но некая внешность без глубины, когда каждый сам становится импресарио собственного облика. Этот внешний облик подобен видеоклипу с небольшим разрешением, который вызывает не удивление, а специальный эффект. Это даже не мода, которая нацелена на подчеркивание необычного, ибо перечеркивает ее. Современный облик опирается не на логику различия, он не строится на игре дифференциации, он сам играет ею, без веры в нее. Он индифферентен, предлагает себя здесь и сейчас, а не завтра и потом; это разволшебствование маньеризма, мир без манер. Стратегия сексуального освобождения стремилась к максимальному осуществлению эротической ценности тела, что проявилось в дискурсах о женщинах и наслаждениях и стало переходной фазой к конфликту полов. Так и сексуальная революция, по мнению Бодрийяра, стала этапом на пути к транссексуальности. В этом проявляется проблематическая двойственность всяких революций.

Кибернетическая революция показала амбивалентность мозга и компьютера и поставила радикальный вопрос: кто я — человек или машина? Дальнейшее продолжение следует с революцией в биологии: кто я — человек или клон? Сексуальная революция в ходе виртуализации наслаждения ставит столь же радикальный вопрос: кто я — мужчина или женщина? Политические и социальные революции, прототип всех остальных революций, поднимают вопрос об использовании собственной свободы и своей воли и последовательно подводят к проблеме: в чем, собственно, состоит наша воля, чего хочет человек, чего он ждет? Вот поистине неразрешимая проблема! И в этом парадокс революции: ее результаты вызывают неуверенность и страх. Оргия, возникшая вслед за попытками освобождения и поисками своей сексуальной

идентичности, состоит в циркуляции знаков. Но она не дает никаких ответов относительно проблемы идентичности. Мы стали транссексуалами, как мы стали транcполитическими, политически индифферентными, андрогинными и гермафродитными существами, которые включают в себя разнообразные идеологии; мы носим, снимаем и одеваем различные маски, вместо того чтобы иметь четкое знание о сексуальном и политическом.

Культура и гендер

Собственно, о чем идет речь в разговорах о сексуальности? Когда раньше говорили о любви, приходилось, кроме взаимного влечения полов, учитывать чувства, идеалы, нормы и т. п. Когда говорили об эротике, также приходилось принимать во внимание фантазии. Но когда заговорили о сексуальности, в ход пошли фантазмы. Что это такое? Оказывается, что мы, люди, не довольствуемся ни зовом природы, ни симпатичной внешностью, ни тем более моральными и социальными качествами своих избранников, а фиксируемся в своем желании весьма странными неосознаваемыми влечениями. Слово «воображение» тут как раз и не годится, так как мотивы влечения не просто не осознаны, а вытеснены и представлены в форме симптомов, которые требуют расшифровки.

Вероятно, так было не всегда. Люди не занимаются животным сексом, как показывают в порнофильмах. Но прежде дело обстояло, может, и не слишком романтично, зато без нервных срывов. Что же представлял собой обмен женщинами, были ли они первым товаром? Брат отдавал сестру, чтобы получить жену. Чтобы не было путаницы, на тело девушки наносились метки рода — надрезы, знаки инициации. То, что антропологи называют обменом, когда мужчина мог получить женщину в жены в обмен на свою сестру, на самом деле было весьма сложным событием. Сам обмен у древних имел форму дара и отдаривания, происходил в контексте сложного символического обмена, по сравнению с которым операция «товар — деньги — товар» является весьма примитивной. Жену можно получить в дар или украсть, но не купить. По кодексу Юстиниана, украденный человек не принадлежит ни тому, кто украл, ни самому себе.

Фаллосы и каменные бабы — весьма откровенные артефакты — обычно хранят в подвалах музеев народного творчества, которые располагаются в церквях или монастырях, ибо их считают

символами бьющего через край эротизма, остатки которого портят и нашу жизнь. Мне кажется, не следует путать «эротизм» древних с сексуальной озабоченностью, навязываемой современной культурой. Указанные каменные идолы — это сакральные божества плодородия и жизни. Эрос древних базировался не на оргазме, а на космологических представлениях. Люди занимались сексом не для удовольствия, а с целью рождения детей или содействия повышению урожайности семян. И в высоких культурах сохранился космологический смысл половых актов.

Китайские, индийские и тому подобные тексты, в которых описаны половые отношения, лишь по недоразумению называются эротикой. Точно так же, например, словари ненормативной лексики, содержащие немало выражений, относящихся к общению с женщиной, вряд ли можно квалифицировать как эротические. При всем том «баба», представленная там в самых разнообразных ипостасях, хотя и выглядит какой-то грязной шлюхой, тем не менее представлена, пожалуй, более реалистично, чем в любовной лирике. Если вдуматься, то «амурная» поэзия — это тоже мужской фантазм, согласно которому женщина создана для того, чтобы быть послушной рабыней любви. В отличие от этих, возможно, дополняющих друг друга дискурсов первобытный образ фокусирует в женщине сакральную мать, медиум рождения и смерти. Женщина и ее лоно прежде всего медиаканал, по которому мы приходим в этот мир. Но она же — «мать сыра земля», где мы находим последний приют. Где может преклонить голову сын человеческий? Только рядом с женщиной, которая встречает и провожает его в терминальных состояниях.

Люди рождены жить сообща и для этого не нужно никаких искусственных средств — конвенций и договоров. Прежде всего само разделение полов и, главное, устройство человеческих гениталий предполагает единство людей. Мои гениталии не принадлежат мне, они часть парной резонансной системы и без другой половины бесполезны. Но не стоит преувеличивать биологическую детерминацию семейности. Человек — существо незавершенное, и нет никакого семейного инстинкта. Поэтому существует так много форм брака и семьи. Семья — искусственная психосоматическая, социальная символическая иммунная система, в которой человек выращивается и существует как человек. Это, может быть, важнейшая антропотехника, изобретенная человечеством. С ее исчезновением производство человеческого может прекратиться. Поэтому следует думать над тем, что и как будет исполнять те функции, которые были прерогативой семьи.

Институт брака, сложившийся в Греции и Риме, достаточно четко определял роли мужчин и женщин и обеспечивал использование семьи для нужд государства. Семья — это экономическая, социальная и воспитательная институция. Вместе с тем, привязанная к пространству дома, она была естественной формой реализации близких и сильных взаимодействий. Римская семья, проживающая в городе, уже не была, строго говоря, родовой. Муж и жена обладали определенными юридическими правами, были включены в различные социальные отношения. Это делало их отношения более дистанцированными.

Кризис женщины-матери происходит и в процессе христианизации. Попытки жить с женщиной как сестрой во Христе, с «вечной женственностью», которые в жизни пытались реализовать монахи или такие тонкие романтические люди, как В. С. Соловьев и А. Блок, вели к отсутствию детей. А стремление «оязычить» брак привело к современному пониманию связи мужчины и женщины как исключительно сексуального партнерства. Согласно Ф. Ницше и В. В. Розанову, одухотворение женщины стало новой формой самообмана. Женщина была вынуждена выдавать себя за идею. Но с идеей невозможно жить на близком расстоянии. А всем, кто живет в браке, можно выдавать медаль «За участие в ближнем бою». Ибо брак это совсем не виртуальная форма жизни. Сведение женщины к Софии, Божьей Премудрости, ее теоретизация сделали образ женщины пустым и холодным. Одухотворение брака превратило его в «духовный роман». Отсюда реактивное возвращение к домостроевскому варианту брака, впрочем, смягченному феминистскими идеями.

Женщина позиционируется как «домашнее существо». Ее большая политика — это кухня и спальня. Там она руководит и правит. Плохая еда и больные дети, холодная атмосфера в доме — вот в чем, по мнению Ф. Ницше, главные причины деградации людей. В. В. Розанов тоже определял брак как функцию рода, а не личности. То, что называют любовью, происходит из полового влечения, обеспечивающего продолжение рода; само соитие — родовой акт, дети — продолжение рода. Можно добавить, что «Домострой» не сводит женщину к домашней хозяйке, а предполагает наличие особых женских добродетелей и реализацию удовольствий. Когда молодые вступали в брак по совету старших, конфликтов и тем более разводов было гораздо меньше, чем теперь, когда браки заключаются на основе любви.

Что значит сегодня быть женщиной, какие инстанции конфликтуют в процессе ее формирования и нужно ли от них ос-

вобождаться или можно добиться баланса интересов — вот путь, на котором следует искать решение проблем. Женщина — это природа и культура. Когда возникают «неполадки», оказывается, что природа женщины — это то, что о ней знает наука, это то, что усвоил специалист по этой природе, это оборудование и лекарства, которыми он располагает. То же самое с культурой. Машины воспитания весьма сложны, и качество их работы не везде одинаково. Поэтому их следует поставить под общественный контроль.

Сегодня трудности семейной жизни и перспективы их решения исследуются с двух различных позиций. Одни видят их в сексуальной адаптации супругов, другие в восстановлении нарушений коммуникации, которые приводят к непониманию и конфликтам. Не отрицая важности терапии того и другого, следует расширить возможности философского анализа семьи, которая всегда выступала как традиционная «ячейка общества», как место осуществления биологического, сексуального, экономического, социального, интеллектуального и иных форм признания.

Уже «Домострой» включает нечто удивляющее нас, ибо он обосновывает необходимость семейной жизни ссылкой на две противоположные причины — на продолжение рода и особого вида дружественность, возникающую между мужем и женой и имеющую труднопонятный для нас характер. Отношения симпатии не сводятся ни к родовым связям, ибо брак предполагает разрыв с кровными родственниками, ни к духовной любви, предполагающей «прогулки при луне» и разговоры на романтические темы. Но «Домострой» не похож, как иногда думают, на пособие по сексологии, ибо его наставления настраивают мужчину на управление самим собой, призывают не путать жену с любовницей. (Раньше считали, что женщины должны совмещать три различные роли, а именно быть кухаркой, матерью и любовницей; к этому перечню следует отнести также ожидание некой мудрости, благодаря которой женщина оказывает терапевтическое воздействие на закомплексованного мужчину.)

Анализируя наставления супругам, написанные древнегреческими и римскими писателями (особенно симпатизировали семье стоики), следует особо подчеркнуть ссылки на «естественность» семьи, ее «метафизическую» необходимость для человека, дружественность как достойную, цивилизованную форму признания. Философы отрицали ценности семейной жизни, ибо считали, что они отвлекают от поисков истины. То, что первыми

высказали возражения против семьи именно философы, должно насторожить нас. Наверное, следует более глубоко осмыслить их аргументы. Думается, что ссылки на заботы и тяготы семейной жизни на самом деле означают нечто иное. Ведь преимущества брака в традиционном обществе несомненно. Не только женщина без мужчины, но и мужчина без женщины не мог вести достойную жизнь. Всякий, кто остается один на даче (т. е. в условиях, приближенных в России к первобытным), для того чтобы заняться научной работой, быстро понимает, что он платит за отсутствие мелких помех дорогой ценой, ибо вынужден почти все свое время тратить на приготовление завтрака, обеда и ужина.

Философы выразили сомнение против брака потому, что видели лучший способ достижения единства в истине, в понятии. По сравнению с ним даже счастливый брак, в котором супруги достигают не только биологического и экономического признания, но некоего «космологического» единства, слияния двух душ в одно целое, выглядит как недостаточный. Сегодня многие молодые люди понимают брак исключительно как сексуальную и интеллектуальную коммуникацию, и именно это делает их союз непрочным. Современная культура не готовит к несению тягот семейной жизни. Открывая истину о браке, она не предпринимает усилий для необходимой в совместной жизни «дрессуры», поэтому молодые супруги у нас являются, несмотря на знание сексологии и даже наличие романтических ожиданий, самыми настоящими дикарями. Свободные индивиды, каждый на свой страх и риск, ищут и не находят абсолютную формулу счастья. Пренебрежение кажущимися устаревшими закостеневшими традициями, автоматическое следование которым обеспечивало прочность брака, является одной из причин нестойкости его сегодня.

Конечно, отказ от традиционных правил в семейных отношениях связан не только с ориентацией на самопознание. Эти правила оказались ненужными в силу распада того пространства, в рамках которого зародилась и воспроизводилась патриархальная семья. Особенно ничтожной в пространстве современной городской квартиры оказалась роль мужчины. Хотя набирает обороты феминистский дискурс, на самом деле в спасении сегодня нуждаются мужчины. Непомерная тяжесть маскулинности, сопровождающаяся невостребованностью традиционных мужских достоинств, приводит к бегству и без того слабого мужского сообщества. Об этом свидетельствует тот факт, что мужчины уже склоняются к перемене пола или к нестандартному сексу. И сегодня семья рас-

сматривается как необходимость, связанная с продолжением рода, и как государственная инстанция, благодаря которой социальный порядок максимально приближается к человеку. К этому добавляется наследие христианства, которое ввело таинство брака и тем самым отметило сверхприродное и надсоциальное назначение семьи. Между тем не верно было бы сводить христианский брак к «духовному роману». На самом деле это случилось в интеллектуальной среде в XIX веке. Христианство, интенсифицировавшее «пастырство плоти», сконструировало весьма сложную игру, в которой секс объявлялся греховным и вместе с тем не только не подавлялся, но даже интенсифицировался. Это произошло благодаря открытию эротического воображения. Средневековые «ведьмы» на самом деле вовсе не летали на Лысую гору и не участвовали в оргиях. Все это было плодом их воображения. При этом поражает единство «ведьм» и инквизиторов: среди множества вопросов, которые можно было бы задать таким экзотическим существам, охотно обсуждался, как правило, один и тот же.

Темное начало в человеке, которое греки и римляне стремились нейтрализовать жесточайшей телесной дисциплиной и практиками управления собой, было использовано в христианстве под названием греха. Он стал необходимым началом, и недаром свобода воли, по существу, означала право на грех. В чем же состояла позитивность практики греха и покаяния? Думается, что она действует и сегодня в еще немногих прочных семьях, причем даже в таких, которые не придерживаются системы религиозного воспитания. Современные мужчины и женщины инстинктивно понимают, что жизнь, основанная на формальной справедливости, непрочна, как фарфоровая посуда. Стоит одному нарушить «договор», другой может потребовать удовлетворения ущерба. Но в результате жизнь расколется на две половины и больше уже не склеится. Единство возможно при условии покаяния, которое, собственно, не исключает, а предполагает «грех». В повседневной практике сегодня их игра выглядит примерно так: мужчина приходит домой поздно и навеселе и подвергается моральному осуждению, зато утром в порядке покаяния он моет посуду и бежит за покупками. Если человек чувствует себя безгрешным, то как им можно управлять?

Буржуазное общество открыло новый опыт признания, который связан с институтом собственности. На это впервые обратил внимание Гегель, который в «Иенской реальной философии» описал брак в понятиях не христианской любви, а захвата, владения, договора, права и собственности. Это значительное, но оставшееся

незамеченным изменение философии семьи. Семья отличается от остальных мест, например таких, где обсуждаются вопросы об истине, тем, что она выступает ареной специфического опыта признания. Если рассмотреть проблему так называемых семейных скандалов, то можно заметить, что там, где их не смешивают с научными дискуссиями, они, разражаясь и утром и вечером, как это ни парадоксально, не разрушают, а укрепляют семью. Со стороны интеллигентному чувствительному человеку такая жизнь, иногда сопровождаемая битьем посуды, кажется невыносимой. Но если бы он посоветовал такой паре как можно скорее развестись, то, вероятнее всего, получил бы совет не лезть не в свое дело. Ставшие рабами привычки, такие люди считают скандал нормальной формой жизни и даже могут уверять остальных, что они по-настоящему счастливы. Привычка — великое дело. Она, пожалуй, даже надежнее истины. Допустим, что интеллектуалы рассматривают скандал как вышедшую из-под контроля разума дискуссию о природе мужчин и женщин. Но, будем честными, разве об истине идет речь, разве не главным в семейной разборке является борьба за то, кто скажет последнее слово? Мужчина и женщина проявляют себя при этом не как «идеи» и «сущности», а как живые существа, ведущие борьбу за взаимное признание.

Можно выявить несколько форм такой борьбы. Исходная форма характеризуется непосредственным, по-детски инфантильным отстаиванием собственных интересов, которые провозглашаются как императивы. Раньше в таких спорах брал верх мужчина, «рожденный властвовать», который говорил: «Я — мужчина, и я есть истина». Затем истиной стала женщина, заплатившая за это тем, что была превращена в идею. Ей поклонялись, посвящали стихи, обещали райское наслаждение, затем просили стирать белье и готовить еду. Сегодня речь идет о поисках форм взаимного признания друг друга. Многие считают лучшей формой такого признания любовь. Но у нее есть свои проблемы, она легко переходит в ненависть, под видом ее может проявляться стремление к обладанию и господству. Поэтому лучше всего искать такие формы взаимного признания, которые были бы рациональными и выражались предъявлением друг другу претензий, даже ультимативных (ультиматум — это все-таки не телесное повреждение, нанесенное в порыве страстной ненависти, которую испытывает обманутый влюбленный).

Современная цивилизация стирает различие между полами. В связи со снижением рождаемости потребность в нормальном сексе тоже идет на спад. По идее, дети могут выращиваться

в «пробирках», а воспитываться в социальных учреждениях. В реальности современные молодые люди предпочитают разгруженный секс и не желают обременять себя семьей.

Сексуальная революция ныне перешла в гендерную. В чем это выражается? Прежде всего изменился традиционный образ мужчины и женщины. Список традиционных добродетелей устарел. Прежние качества оказываются невостребованными. С одной стороны, хорошо, что женщина как домашняя рабыня и мужчина как добытчик уже не нужны. Рост благосостояния, увеличение свободного времени, изменения на рынке труда облегчают жизнь и раскрывают новые возможности и качества мужчин и женщин. С другой стороны, смущает и тревожит высокая плата. Прежде всего общество благоденствия сопровождается снижением рождаемости. Инвестиции в детей увеличиваются, а процентные ставки дохода от них снижаются. Период инфантилизации длится до 30 лет. Не только родители, но и государство вкладывают все больше средств для того, чтобы обеспечить воспитание подрастающего поколения. Но при этом отдача становится все меньше, а самое главное, дети вовсе не чувствуют себя обогретыми и защищенными. Сегодня можно говорить о новом сиротстве и новой бездомности у обеспеченных людей. Происходит утрата дома и матери. Утрата, скорее, психологическая, так как именно дети, имеющие обеспеченных родителей и комфортабельное жилище, испытывают потребность в родительском тепле, дефицит которого как раз и характерен для общества благоденствия. Конечно, поднять ребенка нелегко, особенно имея в виду плату за воспитание и образование, но особенно тяжелым является психологический груз. Тревога родителей по мере взросления детей не уменьшается, а увеличивается.

Утрата материнских и отцовских потребностей и способностей вызвана не только изменениями на рынке труда. Конечно, цивилизационный процесс и урбанизация существенным образом влияют на эволюцию как мужчин, так и женщин. Снижение рождаемости вызвано прежде всего тем, что женщины вовлекаются в общественно полезный труд. Они получают одинаковое с мужчинами образование и активно конкурируют на рынке труда. Советская женщина не мыслила себя домашней хозяйкой, а стремилась реализовать себя на работе. Сегодня, несмотря на попытки поднять имидж женщины матери и хозяйки дома, карьерные соображения остаются приоритетными. Женщины стремятся сначала получить образование и сделать карьеру, а потом, буквально

между делом, быстренько родить и сдать ребенка на воспитание в чужие руки.

Гендерные исследования опираются на допущение о том, что преодоление дискриминационных отношений к женщинам сделает их жизнь более достойной. Кстати, по аналогии появляются и борцы за права мужчин, которые предъявляют претензии слабому полу и находят множество несправедливостей: например, мужчины получают бóльшую пенсию, зато меньше живут. Однако борцы за права женщин и мужчин не видят за этими фактами некоторых опасных тенденций, которые могут свести на нет результаты их усилий по достижению равенства. Прежде всего, они исходят из неверной посылки о том, что мужчины и женщины равны. На самом деле это не так, и поэтому пусть женщины остаются женщинами, а мужчины мужчинами. Если кто-то возразит, что этот лозунг закрепляет угнетение женщин, то будет не прав. Быть матерью и хозяйкой дома — это природное и культурное предназначение женщины. Мужчина как защитник и добытчик — тоже важнейшая основа жизни. Но, к сожалению, сохранение этих качеств не зависит от намерений людей. Сегодня они сходятся вместе и занимаются тем, что советуют сексологи. Но имеет ли эта «гимнастика», осуществляемая для профилактики здоровья и одновременно извлечения удовольствия, какое-либо отношение к тому, ради чего прежние мужчины и женщины вступали в интимные отношения?

Человек имеет право на наслаждение. Но почему «политкорректным» считается только то наслаждение, которое рекомендуют сексологи? Взрослые должны не только запрещать, но и стимулировать психосексуальность ребенка. Важно, чтобы «сексуальная педагогика» не превращалась в педофилию. Необходимо готовить ребенка к сексуальной жизни, но ни в коем случае не совращать его. В этой связи следует вернуться к философским наставлениям о том, как управлять своим телом. Интимные переживания не исчезают по мере того, как общество становится все более дифференцированным и формальным. На самом деле ими пронизаны даже деловые отношения. Пребывание в сфере, праформой которой и является лоно матери, близкое и сильное взаимодействие, основанное на обмене пищей, теплом, светом и ласками, является основополагающим опытом бытия в мире. Утрата его приведет к последствиям, о которых страшно подумать.

ОБЩЕНИЕ ЛИЦОМ К ЛИЦУ

Слово «личность» отсылает к лицу. Как и когда это слово стало понятием? С одной стороны, лицо — это выражение души. С другой стороны, лицо — это личина, маска, роль, а также субъект права. Возможно, такое словоупотребление пришло в философию и социологию из теологии, в которой человек определялся как подобие Бога. Лицо Бога изображалось как икона. Одни видели в этом идолопоклонство, другие — результат превращения христианства в государственную религию, на которую повлияла имперская символика. Государство воспринимало Бога как правителя мира, а философия — как перволичность.

Слово «личность», используемое при описании человека, первоначально не противопоставлялось понятию «индивид» (лат. «неделимое»). В традиционном обществе ценен род, а не индивид. Потом человек понимался уже не как представитель рода, а как слуга государства, как орган большого политического тела. На смену этатизму пришел либерализм, провозгласивший свободу, разумность и автономность индивида. Человек стал пониматься как само себя ограничивающее существо. Кант провозгласил в качестве принципа ограничения нравственный закон, а английская либеральная философия определяла экономического индивида как разумного эгоиста. На первый план выдвигаются права человека. Юристы признавали, что люди отличаются друг от друга по биологическим параметрам (пол, возраст), по социальному статусу, имущественному состоянию, по профессии и т. д., но равны как личности перед законом.

Отказ от старого языка, описывающего сословия, привел к понятию автономного индивида. В традиционном обществе отдельный человек рассматривался как представитель рода. Индивидуальность была, скорее, отрицательной характеристикой. Наоборот, в условиях рыночной экономики люди вступают в конкуренцию и преследуют личные интересы. Государство и социум рассматриваются как препятствия для развития индивидуальной свободы. Деструктивные последствия рыночного общества, вызвавшего распад традиционных ценностей, привели к развитию романтизма и персонализма. В философии человек стал восприниматься как нечто уникальное, неповторимое. Понятие творческой личности в персонализме противоположно понятию *homo oeconomicus*. Личность понимается как органическая целостность. Отсюда следует критика капитализма в терминах отчуждения и

популярность социалистических утопий. В результате экономических преимуществ капитализма сегодня на передний план снова выдвинулось понимание человека как *homo oeconomicus*. Речь идет о социализированном, ответственном предпринимателе. Сегодня личность —это человек, представляющий себя на сцене жизни. Главным становится рефлексия, наблюдение за самим собой.

Такой образ человека является неудовлетворительным и неокончательным — в том отношении, что экономический человек по-прежнему конструируется либо как агент рынка, либо как партнер государства. Между тем тот факт, что у человека появляется все больше свободного времени и все больше возможностей для творчества и свободы, стимулирует поиски идеи человека в ином «экзистенциальном» направлении, в направлении поиска ответов на вопрос «Кто я?» и на другие вековечные проблемы подлинного существования.

Лицо и межличностное общение

Формирование лица — это настоящее биоэстетическое чудо. Лицо новорожденного сохраняет черты дородового состояния и чем-то напоминает лицо не то спящего, не то покойного. Однако уже никогда оно не становится мордой животного; открывая глаза, ребенок начинает видеть мир. Формирование лица и кожи объяснимо только в свете теории неотении как форма ретардации. Д. Моррис попытался решить эволюционную загадку наготы с позиций телеологии.[130] Однако биология уже не может дать объяснения чисто человеческим феноменам. Формирование лица, кожи и особенности волосяного покрова — неразрешимые вопросы для биологической теории эволюции. Их развитие определяется организацией бытия как дома, лицо становится отпечатком жизненного опыта, а эволюция оказывается терпимой к этим вариациям. Согласно данным молекулярной биологии, только 16 % вариаций адаптированы по расовым и этническим признакам. Остальные вариации определены индивидуальным жизненным опытом.

Что такое лицо? Является ли оно продуктом церебрализации, эстетическим или культурным феноменом? Вплоть до кроманьонцев его эволюция определялась ростом массы мозга и уменьшением челюсти. Вероятно, лицо в какой-то момент человеческой истории становится эстетически значимым феноменом для поло-

[130] *Morris D.* Die nackte Affe. München, 1968.

вого отбора. Однако объяснения биоэстетиков выглядят несколько странными. Оставаясь верным дарвинизму, трудно допустить, что природа пошла по линии эстетизации лица, в то время как наиболее приспособленными, несомненно, являлись морды хищников. Конечно, природа создает красивые экземпляры вроде бабочек, но тогда и схему эволюции человека нужно строит по-другому. Слабые, изнеженные, красивые животные выживают потому, что не представляют интереса для других видов. Скорее всего, человек — это аномалия или ошибка природы, о чем свидетельствует его недоношенность и чрезмерно затянутый период взросления (неотения). В этой биологической «бесполезности» человека В. С. Соловьев, задолго до М. Шелера, Х. Плеснера и Л. Болька, увидел не только возможность культуры, но и ее объективную необходимость.[131]

Думается, что генезис лица лучше всего может быть объяснен с учетом потребностей рода и праисторических форм жизни. Теплое межличностное общение играло при этом решающую роль. Между младенцем и матерью устанавливается тесное общение, в котором восхищение лицами друг друга, взаимный обмен теплыми улыбками и взглядами является решающим. То, что мы называем неудачным словом «общество», изначально было материнским инкубатором, основанным на теплоте взглядов и соприкосновений.

Именно с личностного общения и начинается переход от животного к человеку.[132] Этот антропологический переход есть не что иное, как лицевая операция. Но она не имеет ничего общего с протезированием лица в нашем индивидуалистическом обществе. Современная лицевая хирургия превращает лицо обратно в чистую доску и наносит на нее грим красоты и оригинальности. При этом устраняется как отпечаток времени, так и эволюционное наследие дружеского, теплого человеческого лица. Лицо стало знаком различия своего и чужого. Это случилось в эпоху государств. Во взгляде первобытного человека отсутствовал идентификационный интерес, он излучал стремление к единству. Некоторые историки культуры, например Леруа-Гуран, считают, что в древности не встречалось изображений человеческих лиц. Это значит, что обмен изображениями лиц не требовался. Раннее межличностное восприятие не интересовалось характерологическими признаками,

[131] См.: *Соловьев В. С.* Красота в природе // Сочинения: В 2-х т. М., 1988. С. 354.

[132] См.: *Winnicott D. W.* Playing and Reality. Harmondsworth, 1988.

оно ориентировалось на свет, идущий от лица и призывающий к доверию. Мать и ребенок как бы лучатся взглядами и улыбками. Человеческая эволюция определялась тем, насколько велика степень выражения дружественности. Чудо лица имеет простую формулу: оно есть приглашение к дружбе.

Лицо, являясь защитной оболочкой, оказывается открытым другому. Но наше лицо сегодня под угрозой. И древние иногда носили маску, но сегодняшняя хирургия красоты не знает жалости. Мы стремительно теряем свое лицо. Славянки исправляют курносые носы, а грузинки высветляют волосы. Фотомодели определяют критерии красивого и некрасивого, своего и чужого. В результате наши (преподавательские) лица, изборожденные морщинами, кажутся молодым студентам ужасно уродливыми. И наоборот, лица молодых людей кажутся нам чужими. Когда я вижу юношу с серьгой в ухе, то думаю: кто будет защищать меня в старости?

История лица

Как утверждают представители биоэстетики и психоанализа, изображение, часто рассматриваемое беременными женщинами, как бы программирует облик ребенка. Как может философия разрушить это лицо? Достоевский написал роман, название которого до сих пор мучительно беспокоит его читателей. Речь идет о романе «Идиот». Что значит это слово применительно к такому ангельскому человеку, каким кажется князь Мышкин? Может быть, гениальный писатель одним из первых понял, что лицо ангела уже покрылось патиной смерти. Если Бог умер, то и его посланники больше не имеют никаких полномочий. Кого же теперь может слушать человек? Кого представляет князь Мышкин, имеющий удивительную власть над всеми, с кем бы он ни говорил? Кто такой идиот?

Если брать значение этого слова, так сказать, в допсихиатрическом определении, то это абсолютно отдельный, внутренний, интимный двойник, так сказать, брат. Он знает о нас всю правду, и мы не можем ему лгать. То, что это не пустая спекуляция, подтверждают два популярных фильма. Один — американский про брата-аутиста, «Человек дождя», другой — наш, под названием «Брат-2». Последний вызвал сильнейшую реакцию у зрителей. Чем же затронул этот фильм сердца людей? На первый взгляд, он кажется абсолютно постмодернистским триллером, беспринципно комбинирующим ценности старой и новой России. Но это очевид-

но и для простых зрителей, которые откровенно смеются над приключениями главного героя. Симпатию, которую не затрагивает ироническая критика, вызывает Брат, который до безрассудства предан главному герою. Может быть, вера в то, что есть наш самый близкий друг, интимный двойник, родной брат, который, зная обо мне всю правду, всегда придет на помощь, — это и есть русская идея, ее, так сказать, становой хребет?

Метафизика человеческого облика была разработана Платоном. Он описывает красавца как отражение объективной красоты-идеи, а восприятие красивого тела — как воспоминание о ее созерцании в те времена, когда наша душа пребывала в мире идей. Таким образом, красивое человеческое тело светится неземным светом. Платон писал: «Когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь… Из всех видов неистовства эта — наилучшая… Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным».[133]

Платон выстраивает свою теорию красоты на основе метафизики истины как несокрытого. Когда душа еще не наделена своим домиком-улиткой, т. е. телесной оболочкой, которую Платон называет еще надгробием, она пребывает чистой и непорочной в божественном мире истин. Благодаря более сильной памяти у некоторых людей остаются воспоминания о сияющей ярким светом красоте божественного мира идей, и возникает сильная тоска. Смертные, наделенные телесной оболочкой, воспринимают мир только благодаря зрению, которому недоступен чистый разум. Только красоте выпало на долю быть зримой и привлекательной. Но земная красота — это не красота сама по себе. Последняя возбуждает низменное желание. Только возвышенный человек, посвященный в таинства, способен испытать священный трепет от созерцания божественного лица.

Описание этого возвышенного чувства Платон дает в терминах теплоты: «Глядя на красоту юноши, она (душа. — *Б. М.*) принимает в себя влекущиеся и истекающие оттуда частицы — недаром это называют влечением: впитывая их, она согревается, избавляется от муки и радуется».[134] Итак, два лица объединяются светом и теплом. Один посылает синие красоты, другой согревается ее лучами. Этот взаимный обмен энергиями и создает интимную сферу существования.

133 *Платон.* Федр // Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. С. 185.
134 Там же. С. 187.

Христианство дополнило метафизику Эроса как влечение к сияющей истине-красоте метафизикой плотского касания. Истечение духа передается не только путем созерцания, но и путем касания, объятия и поцелуя. Это существенно расширяет возможности наслаждения членов идеальной коммуны — церкви как единства верующих и любящих. Наиболее ярким воплощением этой новой чувственности остается фреска Джотто «Встреча Иоахима и св. Анны у Золотых ворот». Согласно легенде, это родители Девы Марии. Они были женаты более двадцати пяти лет, но у них не было детей. Когда Иоахим в очередной раз молил Яхве дать ему ребенка, ангел передал ему радостное известие, что у Анны родится дочь — будущая Богоматерь. Джотто изобразил кульминацию этой истории как встречу Иоахима и Анны. Они встречаются на мостике перед городскими воротами, окруженные взволнованными зрителями. Художник соединил их в поцелуе. Глаза Иоахима и Анны при этом широко открыты, и они пристально вглядываются в лицо друг друга. Взгляд Анны испытующий: как принял известие Иоахим, что он думает о ребенке, кто его отец? Взгляд Иоахима напоминает метафизику света Платона. Он видит в Анне отражение божественной истины и испытывает от этого сильнейший трепет. П. Слотердайк видит в слившихся в поцелуе фигурах сферу, вместо двух лиц — одно. Действительно, мы видим на картине один глаз Анны, другой — Иоахима, видимые нам половинки их соприкоснувшихся уст образуют одни уста. Борода Иоахима ложится на шею Анны и оказывается в середине того, что можно назвать третьим лицом, лицом Иисуса Христа.

Совсем иначе построена фреска Джотто «Предательство Иуды». На ней Иисус Христос изображен как красивый человек, явно принадлежащий к благородному сословию. Перед нами настоящий европеец с прямыми чертами лица, высоким лбом, пепельными густыми волосами и бородой. Наоборот, Иуда олицетворяет то, что в расовых теориях будет названо «семитским типом»: низкий лоб, глубоко посаженные глаза, густые темные волосы и кривой нос. Он ниже ростом, ибо изображен слегка согнутым, что также символизирует его нечистые намерения. В сакральном плане нимб — знак святости — достаточно четко отличает Христа от Иуды и тех, кто пришел с ним. Трагизм ситуации Джотто передает тем, что поцелуй Иуды остается как бы нереализованным. Христианское тело избавлено от позора, оно осталось неоскверненным, так как целующиеся не соприкасаются губами. Зная о предательстве, Христос держится достойно, он без страха смотрит в глаза Иуды. Последний изображен в несколько сомнам-

булическом состоянии. Он как будто в трансе. Глаза его тоже открыты, но они не видят Иисуса, а погружены внутрь. Возникает впечатление какого-то эротического оцепения, странного оргазма.

Различие, несовместимость и вместе с тем параллельность существования Христа и Иуды Джотто выразил тем, что сцена поцелуя изображена без соприкосновения губ. Между лицами оставлено пустое пространство, чем-то напоминающее гештальт кубка. Эта пустота и есть черта, которая их разделяет и различает.

В связи со сказанным возникает общая проблема лица. Что такое лицо, можно ли говорить о его антропогенезе или оно является продуктом культуры? С одной стороны, данные физической антропологии свидетельствуют о том, что 90 % нашего тела сформировалось на ранней стадии эволюции и мы мало чем отличаемся от кроманьонцев. С другой стороны, на ранних стадиях культуры и даже в античной Греции и Риме мы не встречаем портрета в собственном смысле этого слова. Не является портретом и икона. Только европейская живопись XV—XVI веков начинает изображать человеческое лицо в его уникальности. В этой связи возникает вопрос: для чего природа создала лицо? Как продукт эволюции оно формировалось в результате полового отбора и, с позиций биоэстетики, поскольку красивое лицо способствовало привлечению партнера, то эволюция способствовала росту его привлекательности.

На самом деле не стоит преувеличивать роли полового отбора при формировании красивого лица. Судя по изображениям женщин в форме каменных баб, первобытные люди гипертрофировали в основном детородные органы. Такая установка, конечно, радикально противоречит платоновской метафизике лица, согласно которой красивое лицо отражает красоту как идею. Но и она выглядела в античной культуре достаточно радикальной новацией, и об этом свидетельствует полемика Платона с современниками-мужчинами, которые ценили преимущественно плотскую красоту. Но если допустить, что платоновская эстетика лица была реализована в иконописи, то придется признать, что она вовсе не способствовала восприятию индивидуального лица. Ортодоксальный священник о. Павел Флоренский в своей работе «Иконостас» раскрывает красоту иконописного изображения Христа как отражение божественной красоты. Он же резко протестует против превращения изображений Его и Богоматери в портреты частных лиц. Действительно, уже в религиозной живописи итальянского Возрождения Мадонна все чаще изображается как молодая мать, кормящая грудью здорового младенца. Сам этот взрыв культа

Богоматери и изображения ее как частного лица в повседневной жизни требует серьезного осмысления.

Лицо должно стать предметом антропологии, ибо оно есть продукт антропогенеза. Можно утверждать, что лицо — это сравнительно недавнее открытие европейской культуры. Первобытная культура открывает женское тело и прежде всего подчеркивает его родовые способности. В эпоху матриархата складывается культ женских богинь, скульптурные изображения которых выпячивают могучие бедра и грудь, а также выделяют гениталии. При этом от великих богинь исходит какая-то мрачная сила. Их эротика не обещает наслаждений, она, скорее, намекает на жертву.

Боги египтян наделены головами животных, что также свидетельствует о культе тела, с одной стороны, и о культе власти — с другой. Греческие боги более демократичны и напоминают людей. На фронтоне Парфенона люди и боги, кони и кентавры образуют союз равно совершенных существ. Хотя боги и люди изображаются с головами, искусство греков еще не знает человеческого лица. Гордые и красивые обнаженные тела символизируют власть полиса. Воины и ремесленники как персонажи греческого искусства одинаково выступают носителями государственных добродетелей. Это особенно усиливается в эпоху Римской империи. Изображаемые на монетах профили императоров являются политическими символами Рима. Особенно интересны двойные профили. Они, конечно же, выражают не дружбу, а политическую преемственность богов и императоров, а также их наследников. Именно здесь складывается символ троицы. Третье лицо — это окружность монеты, объединяющая бога-императора и его преемника.

Удивительно, что в эпоху развития науки особенности лица-маски культивировались в рамках хотя и маргинального, но все же квазинаучного дискурса. Речь идет о физиогномике Лафатера и Гаруса. Они достаточно четко понимают свою задачу и предлагают своеобразную семиотику лица, которая распознает и расшифровывает любую из социально значимых способностей человека по чертам его лица. Форма носа, ушей, разрез глаз, высота лба и даже сетка морщин — все рассматривается как симптомы тех или иных внутренних желаний, способностей, склонностей. При этом характерология человека строится с учетом социального контекста. Прежде всего определяются интеллектуальные, моральные, социальные качества человека — насколько он честен, надежен, ответствен.

Антропология лица

Эволюция морды в лицо определялась ростом массы мозга и уменьшением челюсти. Вероятно, лицо в какой-то момент человеческой истории становится эстетически значимым феноменом для полового отбора. Фасциализация становится важным моментом человеческой истории. Ж. Делёз и Ф. Гваттари считали, что примитивные люди обладали красивыми или уродливыми фигурами, но не лицом. Они имели голову, а в лице не нуждались. Это недоразумение вызвано тем, что авторы не различают между протракцией общечеловеческого лица рода *sapiens* и характерологическим прорисовыванием его поверхности в той или иной культуре. Отсюда смешение родового лица с культурно, физиогномически и семантически оформленным лицом. Родовое лицо человека, несомненно, имеет универсальные характеристики, оно инвариантно. Во всех климатических поясах, всяком периоде истории, в любой культуре и любом обществе человек имеет лицо. Хотя не во всех языках есть слово для его названия.

Первичный межличностный процесс определен общими биоэстетическими характеристиками, и это достаточно четко обнаруживается при сравнении детеныша шимпанзе и ребенка. Этот первичный процесс занял не менее миллиона лет и завершился в типе кроманьонца. Сравнение его лица с обезьяньими мордами совершенно отчетливо показывает их различие. В этой связи можно спрашивать о моторе или мотиве, объясняющем столь разительное различие между мордой крупной обезьяны и человеческим лицом. Этот вопрос и поднимает проблематику протракции.

Протракция, или движение образа лица в процессе генезиса лица человека, может быть объяснима с учетом потребностей рода и праисторических форм жизни. Первичная социосфера возникает как теплое межличностное отношение. Члены орды или семьи в высшей степени аффективны. То, что мы называем неудачным словом «общество», на самом деле изначально было пространственным, пространство матери и пространство отца — вот первые территории развития ребенка и подростка.

Формирование красивой человеческой головы, о котором писали Делёз и Гваттари, отличалось разными этноэстетическими характеристиками, поэтому нет гарантии, что все критерии к красоте головы были универсальны. В лицах собирается специфически-сингулярное, а также характерологическое, определяемое темпераментом. Все это наносится на лицо, которое открыто как протракция, осуществляющаяся в игре лицами матери и ребенка.

Основная часть пути формирования человеческого лица относится к доисторическому периоду. Во время этого общечеловеческого роста лицо еще не стало знаком различия своего и чужого, как сигнал для различия своего и чужого. Это случилось в эпоху государств. Лицо не является критерием идентичности в ранние периоды человеческой истории. Оно сигнализирует как об индивидуальности, так и о дружественности. Во взгляде первобытного человека отсутствовал идентификационный интерес, он излучал стремление к единству. Взаимодействие лиц имело биоэстетический характер. Лицо сравнительно недавно становится знаком идентификации. Это значит, что обмен изображениями лиц не требовался. Раннее межличностное восприятие не интересовалось характерологическими признаками, оно ориентировалось на свет, идущий от лица и говорящий о том, можно ли ему доверять. Мать и ребенок как бы лучатся взглядами и улыбками. Человеческая эволюция определялась тем, насколько велика степень выражения дружественности, и эта способность выражать дружбу протрактировалась. Как гениталии были не индивидуальным, а всеобщим выражением принципа наслаждения, так и лицо было выражением дружелюбности.

Когда лицо обретает индивидуальность, оно строится уже не как приглашение к дружбе, а как воля к власти. Может быть, только лица Будды и улыбающихся ангелов сохраняют верность дружбе и не изображают значительности. К таким излучающим дружеский свет лицам относится и лицо Моны Лизы. Протракция действует не только в Европе, но и там, где формируется высокая культура, отбрасывающая старую биоэстетику и навязывающая икону вместо лица.

В «Физиогномических фрагментах» Иоанна Каспара Лафатера, вышедших в 1775 году, раскрыта протестантская теология лица, где постулируется аналогия европейского и христианского лица. Она обнаруживает, что протракция лица в христианской культуре определялась иконой. В целом физиогномика Лафатера выступает как аналог божественного ви́дения. Он смотрит на людей словно глазами Бога и видит все тайные движения души по строению лица. В дальнейшем физиогномика становится своеобразным моральным и даже полицейским фактором для выявления лиц с аномалиями и предрасположенных к преступлениям.

Режиссер А. Сокуров создал серию фильмов, посвященных последним дням жизни известных диктаторов. Первый фильм — «Молох», о Гитлере — впечатлял видеорядом, позволившим вдохнуть современному зрителю «аромат» ушедшей эпохи,

и убедительным сценарием, основанным на записях, оставленных секретарем. Этот фильм популярен в России, ибо имя Гитлера не только не замалчивалось, а, напротив, произносилось, разумеется как отрицательное, столь же часто, как и положительные имена советских вождей. Второй фильм, «Телец», посвящен показу одного дня из последнего года жизни Ленина. Он производит неизмеримо более тяжелое впечатление, чем первый. Видеоряд сумрачен — действие происходит в основном в полутьме, и «аромат» эпохи как бы фильтруется неясностью изображения. Особенно беспомощен дискурс. Ничего подобного «Застольным разговорам Гитлера» секретари Ленина не оставили, а опубликованными еще в 30-е годы воспоминаниями врачей и сиделок Сокуров почему-то не воспользовался. Возможно, он считал их искаженными цензурой или он попросту не знал об их существовании. Во всяком случае, остается лишь жалеть о том, что они не встроены в сюжет. Фильм получился настолько тяжелый, что все время хочется прервать его просмотр. Сокуров взвалил на себя тяжелую ношу. Зная его серьезное отношение к делу, можно предположить, что он глубоко продумывал то, что снимал.

Почему же его последние фильмы расцениваются особенно неоднозначно? Думается, что зрители и даже жюри подходят к их оценке неадекватно. И это не только их вина. Видеоряд и цитаты настойчиво внушают нам, что все говоримое в динамике и показываемое на экране было на самом деле. Но в действительности Сокуров вовсе не стремится документально воспроизвести один из последних дней жизни Гитлера или Ленина (поскольку задумано пять фильмов, интересно, кто будет следующий: Муссолини, Сталин, Мао, Тито?). Хотя фильм о Ленине наводит на мысль, что Сокуров вернулся к танатологической тематике, настойчивая, вызывающая отвращение демонстрация тронутого умиранием тела призвана отобразить другую смерть, смерть не столько Ленина, сколько ленинизма. Но и это следует еще уточнить, так как Сокуров всегда протестовал против попыток интерпретировать его фильмы как иллюстрации философских идей. Ленин и Гитлер — это не просто имена на книге или целом корпусе сочинений, но и не имена вождей, принимавших эпохальные решения. Поэтому ленинизм и фашизм тоже не должны быть сводимы к идеологическим системам. Тот, кто руководит государством, — человек, вождь, автор идеологии — входит в сознание людей как своеобразный миф.

«Молох» нельзя оценивать мерками документального или художественного кино. Не знаю, когда умер «символический» Гитлер для немцев, но, по-видимому, поколение Сокурова осво-

бодилось от него только теперь. То же самое и с Лениным. Этот фильм появился вовремя. Ленин умер не в далеком 1924 году (он действительно долгое время был «живее всех живых»), как состояние сознания наших современников он умер в прошедшее десятилетие. Демонстрация разлагающегося тела символизирует разложение мифа. Если в своих прежних фильмах Сокуров хочет сделать одинокую смерть в тишине больничной палаты видимой, то здесь он обращает внимание на умирание одной великой иллюзии — марксистско-ленинского учения, которое для живших под его сенью людей было не только набором понятий и суждений — словом, идеологией, которую они уже давно воспринимали с долей иронии, но и чем-то внутренним, интимным, по отношению к чему ирония неуместна. Прежде всего нетленно лицо Ленина. Оно, как лицо матери, всегда прекрасно. И до тех пор пока это лицо символизирует все доброе и вечное, пока Ленин остается «самым человечным человеком», критика марксистско-ленинской идеологии вовсе не означает ее конца. Другое дело, из чего построено это лицо. Если в его основе лежит лицо матери, Матери-Родины, Матери-Земли, то нанести патину смерти на него — это очень ответственное дело. Собственно, стереть очарование этого лица и хотел Сокуров. Поэтому его фильм должен расцениваться с точки зрения того, насколько убедительно удалось его снять.

Учитывая внутренние, интимные связи человека с окружающим миром, приходится спрашивать о том, какое лицо имеет та или иная философия, каков тон голоса, которым она говорит, насколько ее вид и тон соответствуют лицу и голосу матери. Наивно думать, что сегодня есть что-то святое, не подлежащее политическому присвоению, не втянутое в циркуляцию символического капитала. Лицо матери превращается в лицо Республики (французская Марианна) или в лицо нашей старенькой Родины-Матери, от лица которой политики спрашивают: с кем вы, господа интеллигенты? Является ли лицо Ленина лицом ангела-хранителя, или лицом Отечества, ради которого молодые люди должны воевать и быть убитыми?

Лицо: национальное и общечеловеческое

Э. Левинас описал лицо как открытую и беззащитную часть человеческого тела, которая провоцирует желание ударить. Поэтому его прячут под чадрой, маской или миной. Другой философ, Ж. Делёз, сказал, что лицо европейца — это лицо Христа,

и, стало быть, лицо — это сравнительно недавнее и новое явление культуры. Что оно не продукт природы, доказывается отсутствием в древности изображений человеческих лиц. Наши предки обращали внимание на голову, а не на лицо.

Искусство, и даже искусство портрета, является не столько формой отражения, сколько способом самовосхваления и самолюбования. Такой нарциссизм не имеет ничего общего с эдиповым комплексом, а является нормальной формой идентификации и самосохранения. Так формируется различие своего и чужого лица. Сегодня оно производится модой и рекламой, которая стирает не только этнические, но и индивидуальные особенности, формируя вместо лица нечто вроде клипа с небольшим разрешением. Мелькая среди других, он производит приятное впечатление, но если приглядеться к нему, то наступает разочарование. Пластическая операция, сделанная Майклу Джексону, раскрывает ту стратегию, которая характерна для нашей культуры, беспощадно убирающей следы жизни и характера с человеческого лица.

Введенный неизвестным чиновником термин «лицо кавказской национальности» для обозначения людей, приехавших в Россию в поисках заработка, воспринимается как необычайно обидный и даже унизительный. Поэтому задача «деконструкции» этого понятия представляется необычайно актуальной. Разрушение его смысла не сводится к его запрету, так сказать, на высшем уровне, ибо то негативное, что оно отражает, от этого не исчезнет, а лишь найдет выражение в новом столь же обидном словосочетании. Попав в Западную Грузию, я восхищался лицами пожилых мужчин и женщин, которые воспринимал как прекрасные, ибо они свидетельствовали о жизни, полной труда и забот, и о бесхитростном и честном характере. Наоборот, в Тбилиси я увидел женщин с высветленными волосами, лица, фигуры и манеры которых свидетельствовали о подражании фотомоделям. Эстетическая хирургия — это типичное проявление современного цивилизационного процесса, вовлекающего все народы в борьбу за комфорт. Мы все теряем лицо, сформированное нашими предками в процессе совместной жизни, получая взамен маску, которая привлекает лишь на короткое мгновение, а при ближайшем рассмотрении оказывается грубой и неинтересной. Лица фотомоделей — это стереотипы комиксов. Мы соглашаемся на лицевую операцию потому, что больше не любим и не гордимся лицами своих предков, которые кажутся нам грубыми и неотесанными.

Эстетическое протезирование лица направлено не против негров или китайцев, а против всего того, что в жизни выглядит как

естественное. Лицо родового человека формировалось как приглашение к дружбе, и именно оно преобладало над этническими чертами и особенностями. И сегодня младенцы всех рас и народов излучают дружелюбие. В этом заложен большой смысл: улыбающееся лицо воспринималось как приглашение к сотрудничеству.

Лицо — это форма идентичности. Эстетическая хирургия способствует росту разукорененности, безродности и бездомности, которые являются опасными последствиями глобализации. Человек без лица по-особенному опасен и враждебен к чужому. Утрата лица — это утрата идентичности. Изначальный смысл мифа о Нарциссе радикально трансформирован и даже извращен в психоанализе. На самом деле, с точки зрения символической и культурной иммунологии нарциссизм — это форма самозащиты. Каждый человек, каждая группа, каждый народ должны, чтобы не потерять себя и не раствориться в других, любить, восхвалять и гордиться своим как внешним видом, так и культурой и обычаями.

Однако существует стресс чужого, который возникает как следствие проникновения в святая святых социосферы, центром которой всегда была мать, окруженная детьми. Нет ничего удивительного в том, что отношение к чужому у каждого народа обретало свои особенности, определяемые историческими событиями. Но всякий народ воспроизводит себя также на уровне языка и культуры и формирует у каждого нового поколения своеобразные предпочтения и желания, включая эстетические, кулинарные, эротические и т. п. Все наши желания в какой-то мере являются искусственными, однако от них не так-то просто избавиться. Проблема утраты и сохранения идентичности по-настоящему может быть осмыслена на уровне не столько идеологии, сколько психологии и даже физиологии людей. Идентичность — это психосоматическое состояние, оно включает в себя не только знание о том, кто я, но и чувство уверенности, гордости и уважения к себе. Тот, кто не любит или потерял себя, равнодушен и даже агрессивен к другим. Люди, не имеющие дома, забывшие свой род, его песни и язык, интенсивно дегенерируют в процессе глобализации: их квартиры комфортабельны, но в них нет человеческого тепла, их музыка и визуальное искусство сладострастны, но не служат высокому и не призывают к героическому подвигу. Напротив, они уводят в глубины собственной души, откуда уже не возвращаются. Каждый замыкается в себе и предается разрушительной саморефлексии на тему о своей сущности. Такие люди и составляют благодатную почву для национал-социализма, идеологи которого интенсифицируют стресс чужого.

Тот, кто не потерял себя, а, наоборот, гордится как своей культурой, так и породой, не боится чужого. Наши предки культивировали то, чем они отличались от других людей, но не боялись, а уважали их. В какой-то мере стресс чужого нейтрализовался законами гостеприимства, и это была достаточно эффективная стратегия признания другого. Тот, с кем ты делил свой хлеб, не может предать тебя — таков самый древний этический постулат, который сохраняется и в Евангелии. Гостеприимство — форма близкого и сильного взаимодействия людей, включающего бытие лицом к лицу, а также обмен взглядами и прикосновениями. Совместная еда сближает людей даже ближе, чем разговор. Недаром такие значительные теории любви, как учение об эросе Платона и заповедь Христа о любви к ближнему, были сформулированы не за письменным столом, а во время совместной трапезы.

Тезис, точнее, программа о необходимости стирания национально-этнических различий, для того чтобы люди могли объединиться на новой основе как человечество, нуждается в тщательном обсуждении. С одной стороны, цивилизационный процесс, достигший фазы глобализации, действительно уравнивает образ жизни людей. Рынки и производство товаров способствуют повышению уровня комфорта и расширению коммуникации. Они связывают людей прочными экономическими узами, и мы уже вряд ли сможем когда-либо отделаться от оценки последствий тех или иных действий с точки зрения выгоды. Не стоит обвинять рынок и глобализацию во всех грехах. На самом деле именно они объединяют народы, которые производят товары и услуги и обмениваются ими с выгодой для себя. Но за глобализацию, как и за демократию, приходится платить довольно высокую цену. Происходит утрата ценностей, которые ранее составляли сердцевину любой человеческой общности. Сегодня все говорят о смерти Бога и человека, о кризисе семьи, образования и самого национального государства. Просвещение с его лозунгами гуманизма и рационализма, демократия с ее требованиями соблюдения прав человека, растущий индивидуализм людей, не желающих нести бремя социальных обязанностей, — вот, кроме рынка и торговли, факторы, обесценивающие ценности традиционного общества.

Многим они кажутся устаревшими и ненужными в новых условиях. Зачем цепляться за родной язык, если его не понимают другие, зачем культивировать родовое лицо, сохранять народные песни, традиции питания, образ жизни и т. п.? Кто будет жить в юрте, если есть возможность жить в комфортабельной квартире,

и не в степи, а в мегаполисе с его разветвленными структурами труда и отдыха? Риторический для молодежи вопрос. Для нее характерен отказ от традиционного образа жизни. Поэтому мы боимся, что наши сыновья перестанут защищать национальные ценности. Возможен ли парадоксальный с точки зрения логики выход: совместить глобализацию, открывающую перспективу формирования мирового сообщества с единым рынком, правительством, языком, культурой и образом жизни, с развитием национальной культуры? Уже очевидно, что гомогенное человечество застынет в безжизненной стагнации. Общая социосфера станет совсем пустой и холодной. Но и ответ в виде замкнутых национальных государств тоже бесперспективен.

ДОМ КАК ПРОСТРАНСТВО ОБЩЕНИЯ

Человек, как слабое и неприспособленное к естественной окружающей среде животное, созревает в искусственной среде обитания. Необходимое для созревания ребенка физическое и психическое тепло обеспечивается домом, выполняющим функции защитной системы, которая еще слабо развита у младенцев. Уже древние люди ограждались от непогоды стенами, которые стали первыми средствами манипуляции климатом, в котором и протекал долгий период эволюции человека. Башляр, различая естественный и искусственный дом, первый выводил из раковин моллюсков, птичьих гнезд, нор и пещер, а второй связывал с развитием строительного искусства людей.[135] Уже очаг и пещера образовали ту свободную от непосредственного биогеографического климата нишу, внутри которой происходило выращивание человека. Это место издавна зовется домом, и его границы постоянно расширяются по мере увеличения семьи, племени, этноса, народа.

Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого.[136]

---

[135] *Башляр Г.* Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 21.

[136] См.: *Слотердайк П.* Сферы II. Глобусы. С. 542.

Хайдеггер, раньше других осознавший последствия технико-экономической глобализации, говорил о бездомности и безродности современного человечества: «Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит корнями в бездомность новоевропейского человека».[137] Говоря о бездомности современного человечества, Хайдеггер имел в виду вовсе не «жилищный вопрос». Именно в комфортабельных жилищах индивидов, добившихся независимости, отсутствует теплота межличностного общения. Наша макросфера оказывается холодной, она переживает своеобразный морфологический стресс. Нельзя сказать о ее полной глобализации, ибо иначе она впала бы в стагнацию, но противоречия между ее подсистемами нарастают и грозят разрушить ее «автопойэзис». Очевидно, что для их преодоления недостаточно одних переговоров, и необходимо приложить усилия для рекультивации традиционных форм солидарности.

Хотя проблема жилища подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась достаточно подробно в культурной и тем более в философской антропологии. Между тем исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, относящимися к человеку, и явно нуждаются в философском освещении. Жилище так или иначе должно быть рассчитано на человека и должно отвечать его экзистенциальным потребностям. Тем не менее очевидно, что городская среда имеет значительную автономность и ее создатели склонны скорее рассчитывать на необходимость приспособления к ней жителей городов, чем на потребность людей в естественных условиях обитания. Ясно, что приоритетным должен быть принцип гуманизации домостроительства и можно обнаружить немало авторов, которые придерживались и придерживаются этой точки зрения. Между тем такой подход не бесспорен, так как само «человеческое» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием новых городских новаций. Отсюда правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее воздействие на обитающих в ней людей.

---

[137] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 207.

«Жилищный вопрос», как любовь и голод, извечно сопровождает человека. И этот вопрос не только о «метрах», а прежде всего о качестве. Даже у нас, где не хватает жилья, существует огромное количество брошенных домов и квартир. Молодежь бежит из тихих деревень и маленьких городов в мегаполисы, где жизнь бьет ключом, но явно не способствует ни здоровью, ни самопознанию. И именно в больших городах происходит то, что называют утратой дома. Когда философы и поэты говорят об этом, то не имеют в виду бездомных. Конечно, следует не только помнить, но и точно знать о том, где и сколько еще людей не имеют отдельного жилья, ибо это важнейшая социальная проблема. Но и у тех, кто имеет собственное и даже комфортабельное жилье, есть немало проблем.

Если тело — это не только биологическая, но и символическая оболочка человека, то и дом — это не просто стены, укрывающие от непогоды или защищающие от чужих, но и особая сфера, в которой, как огурец в теплице, человек чувствует себя комфортно. И чем уютнее жилье, тем увереннее в себе человек, тем меньше он боится чужого и тем меньше завидует другому. Если бы каждый человек обладал домом, которым он дорожит, и если бы таким домом стали, как когда-то, не только квартира, но и город, государство, вся наша Земля и даже Вселенная, то наше существование стало бы принципиально иным. Отсюда бездомность не столько количественное, сколько качественное понятие: оно характеризует пустоту и холод пространства, в котором мы живем. Древние люди воспринимали Вселенную (и об этом свидетельствуют их географические и звездные карты, на которых изображались не только объекты, но и волшебные существа) как место обитания людей и считали, например, океан или небо оболочкой, границей, панцирем, покрывающим ойкумену.

Сегодня в понимании человека присутствует нечто апокалиптическое. С одной стороны, дикий зверь, живущий внутри нас, по-прежнему толкает к эксцессам и жестокое и сладострастное человеческое племя никак не поддается одомашниванию и гуманизации. Всплески насилия и жестокости поражают всяческое воображение и заставляют даже гуманистов отказываться от оптимистических прогнозов. С другой стороны, если человек — творение культуры, то и ее достижения не столько радуют, сколько пугают нас. После августа 1945 года, когда американцы сбросили атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки, в 1997 году, когда ученые объявили об удачном клонировании, мы пережили вторую апокалиптическую дату, от которой пойдет новый отсчет времени человеческой истории.

Это заставляет радикально пересмотреть наш антропологический проект. Пока он определялся двумя антиподами человека: Богом и зверем. Человек рассматривался то как тайный агент Бога, то как животное. Но сегодня эта противоположность должна быть оставлена в стороне. Человек проявляет себя как нечто монструозное, чудовищное. Так, мы снова возвращаемся к открытию греков: самое ужасное на свете — это человек. Но греки же и нашли ответ на эту загадку. Человек становится страшным, если он лишен места, дома. Именно место продуцирует человека. Таким образом, в основе антроподицеи лежит дом и место. Они задают особенности телесности, в частности культивацию красоты, а также характер и поведение человека, его этос. Этот проект представляет собой новую перспективную программу развития философской антропологии. Она мыслится не как схоластическая философская дисциплина, конструирующая сущность человека, а как ответ на самые насущные проблемы человеческого существования.

Где может преклонить голову сын человеческий?

По Витрувию, дом — это стены, возведенные вокруг очага. Точно так же в центральном храме города горел вечный огонь, который поддерживали специальные служители (храм Гесты в Афинах и Весты в Риме). Что символизирует собой очаг, почему именно он был центром культуры, почему он стал символом города и даже империи, причем настолько устойчивым, что Константину, который возвысил христианство до государственной религии, не приходило в голову потушить огонь, горевший на Форуме?

Если открыть известный трактат Витрувия об архитектуре, то оказывается, что в основе строительства лежит некая не совсем понятная и потому часто упускаемая из виду философия. Началом цивилизации является приручение огня. Фундаментальная противоположность теплого и холодного отчетливо сохраняется в философии досократиков, и она же соответствует лежащему в основе античного воспитания закаливания. Производство теплоты являлось, так сказать, космологической задачей мужской половины полиса, в то время как женское тело считалось холодным. Эмпирически это легко опровержимо, ибо мужчины мерзнут сильнее женщин. Но противоположность теплого и холодного не эмпирическая, а метафизическая.

Для того чтобы понять символику огня, можно представить себе костер, вокруг которого собираются люди. Огонь — это прежде всего тепло и свет, и его хватает всем. Так образуется термальная коммуна, соединяющая людей чувством солидарности. Костер — это еще и пища, которая делится между собравшимися, и это еще одно условие единства людей. Именно эта «политическая» функция огня и является причиной того, что даже с появлением семейных домов на центральной площадке поселения остается место для священного огня, вокруг которого, как когда-то в древности, снова собираются люди, чтобы объединяться не только идеями, но и телами.

Лозунг «Мир хижинам, война дворцам» кажется вечным, как и имущественное неравенство. Но чувство ресентимента на самом деле возникло сравнительно недавно, и оно является симптомом того, что стены не только города, но и дома стали чужими, они стали не прикрывать, а разъединять людей. Так было далеко не всегда, во всяком случае не сразу, как только человек осел на земле и стал строить жилище. Об этом свидетельствует тот факт, что, согласно свидетельству Геродота, учреждение Рима осуществилось бороздой плуга, а не строительством военной стены. Это только кажется, что стены как бы специально созданы для индивидуации и разделения на свое и чужое. В таком случае попытки снятия отчуждения не имеют никаких шансов на успех.

Ковчег Ноя — одна из древнейших моделей самосохранения, основанная на изоляции от внешнего мира и строительстве полностью автономной искусственной среды обитания. После божественного ковчега начинается триумф стен и башен древних городов. Город — это тоже ковчег, но расположенный на земле, а не плывущий в автономном плавании в условиях вселенской катастрофы — Всемирного потопа. Город — своеобразный компромисс между левитацией самости и гравитацией земли. Сплав этих разнонаправленных мотивов и создает уникальную, неожиданную, невероятную возможность возникновения города и государства, которые становятся своеобразными морфологическими машинами истории. Магическая концентрация воли, заключенная в стенах города, энергия, исходящая из храмов и дворцов, образуют символическую формулу социального пространства.[138]

Шпенглер писал о том, что большая культура — это культура городская, что мировая история — это история городов. Народ,

---

[138] В этом смысле проект «сакральной социологии» остается актуальным и сегодня. См.: Коллеж социологии. СПб., 2004.

государство, политика, религия, искусство — все эти важнейшие феномены культуры так или иначе связаны со строительством городов.[139] Но, призывая к осознанию роли города в развитии культуры, Шпенглер указывал на то, что мотивы строительства городов остаются для современных историков неразгаданными. Это может сделать феноменология, осознающая страх древнего человека перед внешним пространством. Вместе с тем этот страх является священным и не парализует человека, а заставляет его искать истину вне себя. Стены и башни — это способ не только замыкания собственной сферы, но и освоения горизонта. Шпенглер определял город и исходящую из него культуру как порыв и экстаз изнутри наружу и этим следовал авантюристическому фаустовскому духу современного Запада. Кроме того, точка зрения Шпенглера отличается как от еврейского ресентимента по отношению к Вавилону, так и от поздней критики цивилизации. Философская суть морфологической теории культуры состоит в открытии наряду с высотой и широтой третьего измерения — глубины. Но при этом остается вопрос, насколько соответствует предложенная Шпенглером модель чувствам древнего человека. Город меняет оптику, он приковывает взгляд. Башни Иерихона и Вавилона создают возможность обзора, они утверждают власть взгляда. Зачем строили эти монструозные с виду здания: были они машинами самосохранения, или, наоборот, открывали вид на внешнее?

Основание города не столь очевидно, как думают историки, определяющие город как поселение. Наоборот, город оторван от земли, его здания устремлены к небу, он не выводим из желания быть дома. Город — это стремление в высь, а не распространение по поверхности. Он строится по принуждению нечеловеческой власти. Достоевский охарактеризовал Петербург как невероятный, абстрактный город, но таковыми были все древние города. Уже в Ветхом Завете намечено восприятие города как «вавилонской блудницы». За волю жить вместе платили подчас дорогою ценою. В чем смысл строительства таких гигантов, как Вавилон, Великая Китайская стена, валы Адриана или Кирилло-Белозерский монастырь на Севере Руси? Гигантские стены будят воображение и возбуждают представление о полчищах злых врагов. Казалось, что именно отсутствие таких стен было причиной побед Батыя, Наполеона, Гитлера. Враги терпели поражение только там, где натыкались на подобные стены. Между тем за всю историю «государевой крепости» лишь однажды враг в виде полузамерзшего отря-

[139] *Шпенглер О.* Закат Европы. Мюнхен, 1929. Т. 2. С. 119.

да польско-литовского войска подошел к ее стенам и был потоплен подо льдом Сиверского озера. Таким образом, только религиозный смысл и красота (град Китеж) примиряют с кажущимся бессмысленным строительством такого гиганта среди непроходимых лесов и болот. Впрочем, для нас очень многое остается непонятным в русской истории. Например, зачем русские землепроходцы из другого вологодского городка с названием Тотьма упорно уходили в неведомые дали и осваивали новые земли.

Как известно, стены не всегда спасают, и тому подтверждение — падение Константинополя. Поэтому спартанцы, например, не строили стен, точно так же не тратили сил на фортификационные сооружения отряды Батыя. Но те и другие практически не знали препятствий. Европа тоже пережила период увлечения строительством неприступных замков и крепостей. Однако время показало бессмысленность этого: с военной точки зрения лучший способ защиты — это нападение. Ответ на поставленный вопрос следует искать в какой-то иной, невоенной плоскости. Гигантские городские стены и валы появились тогда, когда врагов, претендующих на богатство и жизнь горожан, еще, собственно, и не было, так как не было еще и богатства, разве что считать таковым сами стены. Собранные железной волей и силой господина, тысячи людей копали землю, таскали камни, строили стены и башни не только с целью самосохранения. В конце концов, можно было спасти свою жизнь так, как это делали крестьяне, существовавшие вне городских стен.

Строительство городов, как и освоение новых земель, следует считать формой выражения трансцендентального порыва того или иного народа и актом его учреждения из разрозненных кланов и племен. Строительство городских стен и дворцов означало победу внутреннего безопасного и контролируемого пространства над неведомым и опасным внешним окружением. Война — это уже вторичный акт, попытка расширить свою сферу до возможных пределов, а в идеале превратить в ойкумену всю Вселенную. О том, что и сегодня этот порыв еще не угас, свидетельствует широкий интерес к освоению космоса, польза от которого по сравнению с огромными затратами столь же неопределенная, как и от строительства Великой Китайской стены. С современной экономической точки зрения империи окончательно истощают силы на строительстве гигантских сооружений и вместо победного шествия по поверхности всей Земли застывают в безжизненной стагнации. Точно так же экономически не оправдана попытка сфотографировать обратную сторону Луны и запускать спутники

к далеким планетам. Такие оценки не учитывают цивилизационного эффекта разного рода гигантских строек. Если «великие стройки коммунизма» протекали так, как это описано у Николая Островского, то строителей нельзя считать насильно согнанными рабами. Если бы они не испытывали священного энтузиазма, то никакой силой невозможно было бы их принудить к тяжелой и бессмысленной работе.

Итак, крепостные стены и башни, неприступные замки и величественные дворцы не обязательно разделяют людей, не всегда ведут к обострению чувства злобной ненависти. Наоборот, они могут быть символами величия народа, его способности покорить опасное внешнее пространство, способом обжить его как свое внутреннее. Различие внешнего и внутреннего, своего и чужого можно помыслить не только в экономических и полемических образах, но и, так сказать, пищеварительных. Может быть, они даже более фундаментальны. В конце концов, все живое имеет свою нишу обитания, внутри которой отношения обмена задаются сначала режимом питания, а уже потом — собственностью. В платоновском «Тимее» космос мыслится как абсолютное живое существо, которое не имеет окружения и таким образом не содержит различия внутреннего и внешнего. Он ничего не поглощает извне внутрь, зато ничего и не выделяет изнутри наружу. Космос как гигантское животное не только не имеет ниши обитания, но и не испытывает нужды в пространственном перемещении. Только в нем реализуется вечное возвращение: он действует как абсолютная безотходная экосистема, где нет различия рта и ануса, супермаркета и свалки.

Христианство, напротив, исходит из различия внешнего и внутреннего. Бог творит мир, куда он шлет свои сообщения, и для этого отправляет на Землю своего сына Иисуса Христа, который является одновременно Богом и человеком. И хотя в Писании ничего не говорится о том, что он ел и что он выделял, очевидно, что ни Бог, как творец мира, ни единосущный Сын Божий не похожи на живой космос Платона. Авторы проекта «сакральной социологии» выдвинули предположение, что сообщества объединяются не только позитивными, но и негативными энергиями: «Активность ядра агломерации в присутствии одновременно привлекательного и отвратительного катафалка не менее значительна, чем во времена периодических праздников».[140]

Если попытаться кратко описать суть того, что в XX веке понимали под бытием в мире, то можно сказать, что человеческая

140 Коллеж социологии. С. 108.

экзистенция — это расположение, пребывание в доме, точнее, в жилище. Пространственная революция связана с автомобилями, паровозами и самолетами, благодаря которым произошло покорение воздуха. Продолжая мысль, можно говорить о покорении эфира электронными медиумами. При этом Хайдеггер писал об утрате чувства пространства. Он писал о необходимости обретения человеческой основы бытия в мире. Дом — основа гоминизации. Слотердайк ввел для него понятие сферы, обозначающее такое место обитания, где исчезает террор среды и возникает мир, который есть не что иное, как своеобразная мембрана между внутренним и внешним. Дом и квартира должны быть расположены не в вакууме, а в окружающей среде. Сегодня место определяется комнатами, лифтами, кондиционерами, коммуникациями. Жилище превращается в нечто подобное капсуле космонавта, где в окружении нечеловеческого холода и пустоты искусственным путем воспроизводятся условия жизнеобеспечения человека.

Мобильность индивида породила потребность в постоянной смене жилья, и это привело к его стандартизации. Ранее жилище ассоциировалось с родиной, отечеством, оно привязывало человека к месту, облагораживанием которого становились дом, деревня и город. Люди жили ритмом, задаваемым устройством места. Их габитус определялся искусственно созданным ландшафтом и хозяйственными сооружениями, полями, дорогами, каналами и средствами передвижения. Наоборот, сегодня происходит детерриториализация человека, он превращается в номада. Прежде человек, подобно растению, укоренялся в доме и городе, которые и были его родиной. Сегодня в условиях телемобильности нарастает скепсис относительно «почвы». Жилище превращается в своеобразный «зал ожидания», обеспечивающий минимальный комфорт для туриста. Конечно, и раньше жилище было местом ожидания, таким, где человек отдыхал от поля или леса и согревался от холода, а также ждал сообщений извне.

Жилье — это остановка жизни, но оно же есть не что иное, как вторжение времени в пространство. Для культурологии полезно определить дом как приют оседлого человека. Жилье с его внутренним климатом, привычным запахом, спокойствием и тишиной хотя и ввергает человека в род скуки, но такой, от которой он вряд ли захочет отказаться. Вещи окружающей обстановки являются источником представления об объектах, которые отличаются от фантазий. Представление о бытии, которое есть и не может быть иным, несомненно, связано с домом. Недаром в рус-

ском языке быт, т. е. домашний порядок, и бытие, т. е. порядок мира, слова одного корня. Как писал Гоголь, обстановка комнаты помещицы Коробочки напоминала внутреннее строение ее души. Философское удивление тем, что есть нечто и почему оно есть, отражает отрыв от привычного порядка повседневности, т. е. дома. Когда проблематизируется повторение, приходит рефлексия, но она опирается на доинтеллектуальные ресурсы.

В антропологии оседлость — главный экзистенциал, порожденный аграрной культурой. Год крестьянина психологически переживается в религии. Центральные понятия — семена и урожай — становятся основанием типологизации. Из каких семян вырастет хороший урожай, какие плоды съедобны, а какие нет — вот главные вопросы. Неудивительно, что тема созревания — главная для аграрных обществ.

Дом — не только жилище, но и клеть, где хранятся припасы. Наличие запаса — условие выживания. Поэтому крестьянский дом — это машина хранения. Он привязан к земле и является частью поля и хозяйственных строений — амбаров, овинов, сараев, дворов, сеновалов, хлевов, конюшен. Дом — это нечто большее, чем жилище и тем более квартира. Правда, в русском языке, возможно, более емкими понятиями, охватывающими не только жилище, но и хозяйственные постройки, являются понятия «двор» или «усадьба». Дом — это название жилого пространства. Слово «двор» стало названием общества, коммуницирующего на территории царского дворца, а слово «усадьба» — барского поместья. То, что называют «усадьбой» Льва Толстого и куда сегодня водят туристов, это уже не дом, а музей, где хранятся вещи и книги писателя. Есть еще слово «посад», весьма выразительно характеризующее особенность российских поселений, возникающих путем специфической колонизации: войско оставляло за собой поселения (возможно, называвшиеся городищами или даже погостами, что предполагет сохранение могил предков.) Посад — это вообще-то термин и для обозначения городских поселений или их части (отсюда посадник — царский чиновник, наместник, управляющий областью или волостью (от слова «владение»)).

Жить — это значит посеять, убрать и сохранить. И так год за годом. Условие сохранения жизни — умение делать припас, чтобы дожить от одного урожая до другого. Категорический императив произошел из аграрной онтологии. Неурожаи и войны обрекают на голод. В результате потрясений, а также в ходе индустриальной революции связь между «жить» и «хранить» нарушается, исчезает ориентирование на урожай. Крестьянский дом, по сути, был

первой часовой машиной. Он задавал не столько время события, сколько время повторения и вечного возвращения.

Дом — не просто изба, ибо он спроектирован в плане взаимосвязи семян и урожая. Жилье как кров, место сна, отдыха, как помещение, снабженное окнами, отопительными и осветительными приборами, сохраняется в индустриальном обществе. Но это уже не хранилище, а капсула, где готовят, едят, отдыхают. Золотое время дома — это когда люди жили от урожая до урожая. Время хроноса и кайроса определяли его модальности: хранилище семян и продуктов на случай нужды и столовая, символизирующая коллективную свободу от голода. Оба строения соответствовали темпоральной структуре доместицированного бытия. В клети хранились припасы, год за годом обновляемые после уборки урожая. Здесь время предстает как длительность. Дом как машина сохранения и ожидания задает два направления темпоральности, соответствующие путям от поля до амбара и от хранилища до дома. Амбары и сараи указывают радиус освоенной территории. Поэтому есть третья дорога — от дома до поля и обратно, именно она размечает рабочее пространство.

Понимание преимущественного значения запаса позволяет определить дом как машину ожидания следующего урожая. Полный амбар — свидетельство достатка. Аграрное общество расслоено на терпеливых, способных жить оседло, создавать и хранить запас, и на нетерпеливых, которые выпадают из привычного хода жизни и непрерывно работают. Так, формируются два типа людей: те, кто терпеливо обрабатывают поле, и те, кто терпеливо хранят запасы. Терпение в труде, сдержанность в потреблении продуктов и способности хранить запас переходят в другие способности. Тот факт, что крестьянин должен посеять, чтобы получить урожай, означает, что он должен инвестировать. Так, формируется понятие прибыли, которая еще, конечно, не является главным мерилом оценки.

Последним пророком бытия-на-земле является Хайдеггер, который указал на противоречие традиционного и нового мышления, в основе которого лежит проектирование.[141] Крестьянский быт формирует терпение, присущее не только индивидам, но и народам. Терпение — этос и метафизика народа: тот, кто способен ждать, пока плод созреет, предполагает неизбежность нового высокого урожая, дающего спелое зерно. Мудрость этого мира звучит так: расти и вырастешь сам.

---

[141] См.: *Heidegger M.* Bauen, Wohnen, Denken // Vortrage und Aufsätze. 1985.

Люди, содержащие дома, часто излишествуют. Стены их домов снаружи украшены резьбой, окружены анфиладами и памятниками, а внутри увешаны картинами и уставлены скульптурами. Особенно дома Бога — храмы — украшены разного рода монструозными изображениями, что намекает на ожидание неожиданных сообщений из нечеловеческого мира. В культурах, где почитаемо гостеприимство, судя по почестям, оказываемым гостю, именно он воспринимается как посланник или знак божества. Но и это не приносило удовлетворения, ибо в древности было необычайно сильно развито искусство мантики, которая бралась читать любые необычные и даже обычные явления как знамения, как знаки божества. Поскольку оседлость не дает множества новых впечатлений, то это обостряет потребность в общении с необычным чудесным миром и даже заставляет придумать трансцендентного бога, знаки которого он ищет везде и во всем.

Пребывание в привычном обостряет ожидание непривычного. Это обнаруживает, что дом был, по сути, станцией для принятия посланий из внешнего мира. Жилище — это приемник сообщений, который к тому же их тщательно фильтрует во избежание душевной имплозии. Эта тема была поднята в поэтической теологии Гёльдерлина. На это обратил внимание Хайдеггер в своей феноменологии жительствования, которое он определил как постоянное ожидание послания: «Смертные живут, поскольку ожидают послание от божеств».[142] Она понятна и сегодня: мы живем в отдельных апартаментах и все время ждем звонка от кого-либо. Модель современного жилья как коммуникативной машины развивали Маклюэн, Больнов, Шмитц и Слотердайк. В результате технической революции ожидание посланий богов реализуется в форме ожидания знаков, которые доставляются телефонами и радиоаппаратами.

Жилище выполняет терапевтическую функцию — это фильтр против нигилизма. Так, Хайдеггер назвал главным признаком эпохи бездомность современного человека. Ее корни он видел в безродности, в увеличении числа мигрантов. Однако он также полагал, что безродность, как следствие изгнания или миграции, компенсируется постоянным жилищем. Отсюда не родина, а дом как место, куда приходят знаки и сигналы, сообщения и письма, посетители и ученики, — вот что становится главным. Топологическая рефлексивность сменяется информационной. Бытие-на-родине становится функцией жилища.

---

[142] Ibid.

В свете семиопсихологического анализа жилье выглядит как машина габитуса, функция которой состоит в том, чтобы формировать привычки. Главное, чтобы проводилось различие габитуального и эксцептуального, т. е. обычного и необычного. И сегодня дом там, где чувствуешь себя как дома, т. е. среди привычных вещей. Именно на это обычное и наступает современная домашняя техника. Главным становится фильтрация множества поступающих из мира сигналов и способность индивида выделить среди них наиболее важные и достоверные.

Машина жилья

Жилье, в котором живет современный человек, всего лишь одно из многих жилищ. Если раньше дом строился человеком, то современное жилье, наоборот, является выражением экономических, технологических и строительных возможностей. Современная квартира — новая форма расположения человека в мире. Ее можно назвать «машиной жилья», ибо она является продуктом строительной техники. Это выражение ввел Корбюзье в ходе дискуссий о реформировании строительства жилья под нужды одиночек и малых семей. Несмотря на отрицание этого термина романтиками от архитектуры, он точно соответствует искусству управления габитусом. Это слово концентрирует суть способа седиментации, осуществлявшейся в XX веке.

Главный долг архитектора, утверждал Корбюзье, состоит в ревизии представления о жилище. И первый шаг в этом направлении — переход к серийному строительству: дом следует рассматривать как машину и конструировать как кабину авто или корабля.[143] Традиционалистские критики видели в архитектурном авангарде возвращение номадизма и указывали на невозможность альянса между мобильным жилищем и оседлостью. Действительно, есть что-то общее между кибитками номадов и вагончиками-трейлерами туристов, вахтовыми домиками сезонных рабочих и капсулами космонавтов. Дом перестает быть стоянкой, где смертные дожидаются созревания семян. Старые названия «село», «погост», «посад» происходили из слов, означающих остановку движения. Наоборот, машина жилья приводит в движение жильцов. Они превращаются из сидельцев в пассажиров.

---

143 См.: *Корбюзье Л.* Модулор. М., 1982.

Для постмодернистской «психодинамической» архитектуры характерно стремление оторваться от фундамента, преодолеть силу тяжести. Здание представляет из себя гипотезу, построенную на принципах искусства, стремящегося к совершенству. Дом отрывается от земли, и на смену декору приходит дизайн. Иллюстрацией этого является проект «Облачного плеча» Эль Лисицкого. Новый человек — продукт советской власти и левитации. По-другому мыслил архитектор, строивший Нью-Йорк, Роберт Мозес, который не мелочился на здания, а спланировал целый город под владельцев автомобилей. Следующим шагом была концепция Фулера, моделировавшего жилище по образцу транспортного средства. Транспортное средство не нуждается в фундаменте, квартиры многоэтажных домов используют общую основу, как автомобили — дорогу. Дом надо знать, как водитель знает автомобиль. Проект нового дома-машины был презентирован в Нью-Йорке в 1929 году. Это было воплощение стандартизации, серийности и мобильности.

Инженерный подход к дому опирается на принцип монтажа, а не на возведение стен. Дом последовательно отрывается от почвы. В новых зданиях импровизируется новое жилое пространство для мобильного индивида, которое уже не опирается на кубическую структуру. Машина жилья нацелена прежде всего на освобождение женщины от домашнего хозяйства. Она должна была разрушить традиционную массовую психологию и стать средством коммуникации. В стране, где уже было 20 миллионов автомобилистов, Фулер мечтал построить 20 миллионов жилищных машин. Связь дома и транспортного средства не ограничивается мобильностью. Утопия Фулера намечает тренд к субурбанизации, которая воплощается в современных утопиях виртуального города. Вообще реальность массового строительства оказалась иной, чем ее мыслил Фулер. Начальным этапом этого процесса можно считать популярный в 30-е годы проект односемейного дома в пригороде, который получил массовое распространение благодаря автомобилизации населения. Жилище-контейнер стало трейлером автомобиля, а затем воплотилось в форме микроавтобуса.[144]

С онтологической точки зрения дом есть искусственная середина между человеком и природой. Этот тезис отвергается переходом к мобильному жилью. Дом также мало примиряет своих жильцов с окружающей средой, как автомобиль — водителя

[144] Подробный экскурс в философию современной архитектуры см.: *Слотердайк П.* Сферы III. Пена. СПб., 2010.

с дорогой. Где была натура, там теперь инфраструктура. Квартира-бунгало рассчитана на горизонтально движущееся тело и поэтому не нуждается в высоком потолке, ввысь устремлено само здание-небоскреб. Башляр считал одноэтажные дома психологическим препятствием для нового мышления. Многоэтажный дом он называл символом вертикально устремленной души. Фрейд тоже считал душу трехэтажной. Но деятели Баухауза не учитывали, что у каждого стоит свой скелет в шкафу. Поэтому неясно, какова судьба концепции бессознательного, если в наших квартирах уже нет ни чердака, ни подвала.

Изначально жилье представляло собой пространственную иммунную систему родовой общины. Впервые четко это было сформулировано Башляром в его топологической онтологии как теории хорошо позиционированной жизни. Четыре стены образуют пространство ожидания, место формирования габитуса. Это сфера благополучия, оберегающая от воздействия всего опасного и чужеродного. Такие охранительные функции, собственно говоря, не требуют обоснования. Они оспариваются лишь в том случае, если иммунные зоны не априорны.

Иммунитет следует понимать как социальный факт, как критерий социальной когерентности в процессе взаимодействия между членами иммунитарной коммуны. Семья, родовая община, народ, позже город, церковь, партия являются системами, наделенными высокими требованиями солидарности, оперативным иммунитетом, заставляющим соблюдать определенные меры безопасности. Тот, кто уходит из такой иммунной системы, расценивается как предатель. Скандал, вызванный современной моделью жилья (говорили, что она прививает изоляционизм и индивидуализм), удовлетворяет потребности общения флексибельного индивида и его партнера. Они не ищут иммунного единства ни с космосом, ни с обществом, не ориентируются на идею народа, государства или класса. Современные государства пытаются создать коллективы из предателей коллектива.

Каковы же сегодня требования к иммунным качествам жилья, что думают об этом архитекторы? Не являются ли наши дома материальными символами борьбы между интересами изоляционизма и требованием интеграции? Цивилизационный проект, ориентированный на свободу индивида, манифестировал новый тип взаимодействия иммунитета и коммунитета. Европейская культура характеризуется диалектикой права и силы. Дом и двор соединяют иммунитет и коммунитет. Целостность общества обеспечивалась и гарантировалась властью. Можно сказать, что сфера

дома и была основой представлений о праве. Сердцем приватного права является жилищное право. Недаром неприкосновенность жилища считается одним из главных прав человека.

Институт главы дома — опора всех прочих иммунитетов, регулирующих меру вторжения чужого в границы своего. Иммунитет — это защитная власть в отличие от принудительной, это инклюзивность, и никакая универсалистская пропаганда не может это отменить. Яхве, Христос, Аллах — это трансцендентные боги. Их дома имеют много комнат, но они стоят пустыми, так как за них требуется заплатить слишком высокую цену. Это интуитивно понимал Ницше, поднявший восстание против религии. Он сформулировал императив, которому приходится следовать после «смерти Бога»: полагайся на свои собственные силы! На самом деле ни современное удобное жилье для одинокого человека, ни страховки от риска не дают успокоения. Показательно творчество Кафки, который был чиновником в страховой конторе, а как писатель показал, что человек не имеет никаких гарантий существования. Сам того не подозревая, он является нарушителем закона, а в его жилище, несмотря на запертые двери, все время вторгаются то слуги закона, то экзотические животные, символизирующие враждебную природу.

Тайну современного жилища раскрыл Маклюэн, обнаруживший радикальное изменение его иммунной функции. Современный человек не расценивает больше свой дом как расширение своего тела. Для него и универсум уже не является творением Бога. Тем более он не отождествляет свой дом с космосом. Мировой порядок и стиль жизни распались. Дом стал местом сна и средством удовлетворения акосмических потребностей своих жильцов. Он стал анклавом безмирности в мире. Стены, двери, запоры перестали быть средством интеграции и защиты покоя. Они стали не защищать, а разделять. Дом перестает опосредовать иммунитет и покорение пространства. Он воплощает единство геометрии и жизни, становится топически осуществленной утопией — вневременной проекцией интерьера как бытия-внутри. Дом создается для обеспечения ночного покоя, а не для реализации дневных планов. Недаром наши квартиры располагаются в «спальных районах».

Архитекторы проектируют и строят жилище как место покоя. Главным помещением в современном жилище становится спальня, и этим архитекторы Баухауза доказывали целесообразность низких потолков. Когда дом превращается в ширму для моего тела, шлем для моей головы и затычку для моих ушей, он перестает быть медиумом внешнего и человек становится бездомным. Пребывание

в четырех стенах напоминает состояние анабиоза космонавтов, путешествующих в удаленные миры. Пространство, ограниченное стенами жилища-саркофага, становится маленьким. Оно не углублено в землю, как пирамиды фараонов, не устремлено к небу, как кафедральные соборы. В центре маленького акосмического домика расположена кровать — техническое средство, гуманизирующее ночные часы. Если пирамида — это «кристалл смерти», а кафедральный собор — «дерево жизни», то современная квартира — это место сна. Человек спит с кем-то, ищет уединения от кого-то или покоя от чего-то. А мир не спит, ибо он не имеет глаз, которые можно сомкнуть.

Что означает основная гипербола классической метафизики о космосе как доме? Не означает ли она господство над территорией и поиск защиты своего места? Где же может преклонить голову сын человеческий? Речь идет не о том, где переночевать, некоторые довольствуются и картонной коробкой. Но человек желает рая, а не спальни. Индивидуальный апартамент, снабженный электрическими, нагревательными, охлаждающими и иными приборами, где ванна и туалет олицетворяют санитарный стандарт, а кухня — гастрономический, является клеткой — местом заключения одинокого индивида. К квартире подведены не только газ, вода и электричество, но также радио, телевидение и телефон. Таким образом, возникает нечто парадоксальное: квартира — это еще и часть коллективного пространства. Еще Гегель заметил, что утреннее чтение газет есть не что иное, как возвращение к реальности после сна. Точно так же современного человека везде и постоянно сопровождает музыка. В этом смысле телевидение не сильно отличается от радио, разве что на нем более надежен контроль за выбором песен. Каждая отдельная жилая клетка каждый вечер сотрясается от звуков, льющихся из мощных динамиков. И это напоминает церковные песнопения, которые слушали наши предки, когда регулярно ходили в храм. Таким образом, нельзя утверждать, что современное жилище являет собой технологию индивидуальности. На самом деле оно связано с другими жилищами посредством электронных медиумов. Слотердайк пишет, что апартамент становится местом уединения при условии, что включает в себя виртуальное электронное соседство.[145]

Телефонное соседство вытесняет пространственное. С иммунологической точки зрения телефон представляет собой рискован-

---

[145] Там же. С. 596.

ный канал для поступления в жилище внешних инфекций и одновременно для чрезвычайного расширения радиуса общения жителя в смысле контактов и воздействий. Мобильный телефон окончательно снимает привязку человека к месту. Телефонизированное жилище, соединяющее уста и ухо, основывается на принципе телекоммуникации. Открытая поэзией тайна речевого резонанса сегодня артикулируется телекоммуникативной техникой, которая постепенно приводит к закату духа, ибо соединяет индивидов вовсе не на основе солидарности и близких взаимодействий, а только как приемников сообщений.

Метафизическим признаком цивилизации становится отказ от примата места и преодоление различия между ближним и дальним. Раньше считалось, что посланником сильных сообщений был, например, Бог, посыльными которого считались святые и пророки. Отсюда происходит исчезновение веры в существование сильных знаков самого бытия (гадание, жертвоприношение), и на ее место приходит вера в гениальных посланников. На этой почве расцветает литература, суть которой состоит в преодолении границ между прошлым и будущим. Классиков принуждают читать все последующие поколения. Метафизика начинается с телесимбиоза, в котором поздняя интеллигенция благодаря дисциплине чтения коинтеллигирует с прежней.

Современный способ жизни в телефонизированном апартаменте тривиализирует коммуникацию на почве письма и литературы. Сегодня роль посланника играет не пророк или гений, а телевидение. Раньше индивидуализм имел внемировой характер: душа индивида разговаривала с Богом или абсолютом. Тот, кто ориентируется на внутреннее, может трансцендировать самого себя, но индивид, интересный для самого себя, не вписывается в общество. В процессе секуляризации складывается форма сожительства индивида с самим собой, где роль другого выполняет символический Другой. Человек современного общества боготворит «звезд», наделяя их тем, чего лишен сам.

Но, пожалуй, ни в чем ином, как в трансформации сексуального поведения, не проявляются столь наглядно особенности индивидуалистического образа жизни. Сексуальная революция 60-х годов вызвана не только изобретением контрацептивов, но и изоляцией индивида в капсуле отдельного жилища или, по меньшей мере, отдельной комнаты. Жилище становится миниатюрным эрототопом.[146] Вместе с тем здесь происходит испытание лишь

[146] Там же. С. 409.

собственных сексуальных потенций. *Erast* и *eromen* становятся одним и тем же, сливаются в одной личности. И при этом партнеры почти никогда не отвечают друг другу на одной и той же волне. Апартамент становится студией переработки фрустраций, точнее, местом, где наслаждение реального или воображаемого Другого переводится в собственное наслаждение. При этом Я оказывается представителем Другого. В таком парадоксальном круге возникает самоудовлетворение. Так индивидуализм достигает своих границ и переходит в автомоногамию.

Инсуляция и инсталляция

Илья Кабаков выставил на площади немецкого городка «Туалет» — сооружение, снаружи имеющее форму туалета, а изнутри обставленное как квартира. Что этим хотел сказать художник? Вряд ли это намек на какие-то тайные анальные стороны жизни или иные секреты буржуазного мира. Сам Кабаков вспоминал, что его детство прошло в такой квартире. Его мать работала уборщицей в интернате, специализированном на художественном образовании, чтобы обучать там сына. Но вместо квартиры им предложили нефункционирующий детский туалет, где и прошло детство художника. Борис Гройс интерпретировал инсталляцию Кабакова как протест против коммуналок и заодно русской общинной традиции. Туалет, превращенный в квартиру, это общественное стойло, хлев, где люди живут, как животные. Возможно, Гройс имел в виду другую инсталляцию. На одной из выставок Кабакова вместо обычного туалета посетителя ожидала часть коммунальной квартиры с темным коридором, который вел к выкрашенной масляной краской закрытой двери. За нею раздавался записанный на пленку голос («По утрам он пел в туалете» — Юрий Олеша «Зависть»), шуршание газеты и прочие звуки, свидетельствующие о том, что место занято. Посетитель долго стоял, дрожа от нетерпения, прежде чем решался постучать, а потом дернуть за ручку двери.

Сам Кабаков комментировал свою инсталляцию как метафору музея. На самом деле выставленные в частном доме объекты могут стать предметом обозрения, если посетитель знаком хозяину и получил от него личное приглашение. Таким образом, «Туалет» — это еще и метафора современного искусства. Отчуждение повседневного жилища, раскрытое в инсталляции Кабакова, состоит в том, что оно в своей нормальной форме есть антивыставка, которая функционирует как приватное собрание.

Индивидуальное жилище, перемещенное в общественное пространство, стало похоже на музейный экспонат. Благодаря инсталляции машина жилья, фильтрующая привычное от непривычного, оказалась на сцене. Однако посетитель, уютно чувствующий себя в музее, здесь испытывает стресс, так как видит то, что должно остаться невидимым. Когда человек входит в собственное жилище, он не испытывает стресса, так как все стоит на своих местах. Другое дело входить в чужое жилище. Деревенские жители не особо стесняются заходить в чужой дом, хотя не было принято садиться за стол, заставая хозяев за едой, даже если они приглашают. Наоборот, горожанин испытывает тяжесть от посещения чужого жилья. Особенно неловко чувствуешь себя в гостях у малознакомых людей. Отличие музея от квартиры состоит в том, что в музее выставляются неординарные, возвышенные объекты, а жилище, наоборот, это банк обыденного, банального, привычного и повседневного. Инсталляция Кабакова, который как феноменологически образованный художник ориентировался на «искусство банального», собственно, и показывает различие посетителя и жильца. Столкновение же с банальным всегда не только тяжело, но и двойственно.

Превращение жилища в инсталляцию поднимает проблему посещения: не становится ли и жилец предметом созерцания? Во всяком случае, просмотр известных телепрограмм «Окна» и «За стеклом» наводит на эту мысль. На самом деле это смешение жилья и музея происходит уже давно, с тех пор как жилье представляет статус владельца, который демонстрирует свое величие тем, что строит великолепный дворец и открывает его для всех. Тот, кому не посчастливилось и кому приходится жить в туалете, довольствуется *als ob* жилищем. Вход посетителя в «Туалет» обернулся онтологическим выпадением. Превращение искусства в не искусство само стало искусством. Но все-таки инсталляция — нечто большее. Она раскрывает нашу принадлежность жилищу. Созерцание его чем-то похоже на посещение зоопарка.

Поль Валери в 20-е годы писал о синтезе архитектуры и музыки, который он назвал включенностью в произведение. В противоположность кантовской эстетике возвышенного, охватывающего природу, Валери писал о мире произведений искусства, образующих окружающую среду человека, которая одновременно порабощает его. Не только демоническая музыка, но и архитектура и дизайн, обычная обстановка привязывали к себе и порабощали человека. Жилище из места бытия превратилось в инсталляцию. Она оказалась продуктивной, поскольку в XX веке внутренняя

архитектура ограничивала жизненное пространство индивида и коллектива. Дизайн квартиры, обстановка, кухня, освещение, отопление, очистка воздуха и воды открыли широкий фронт наступления на микромир человека. Сегодня процветает индустрия интерьера. Направленная на удовлетворение индивидуализма, она тем не менее возрождает ужасающий коллективизм, ибо предлагает серийный комфорт.

Если раньше жилье определяло индивидуальность человека, то дизайн стирает ее. «Классический родительский дом с дверями и окнами на детских рисунках символизирует одновременно и самого ребенка (человеческое лицо), и материнское тело. Как и исчезновение жестуальности, исчезновение этого традиционного дома, где были этажи, лестница, чердак и подвал, ведет прежде всего к фрустрации — человек лишается опознавательной символики. Современный стиль вещей оставляет чувство неудовлетворенности своим отсутствием глубинного соучастия — в нем мы не воспринимаем инстинктивно свое собственное тело, практически не узнаем в нем своих органов, своей соматической организации».[147]

Классический тоталитаризм, по Гройсу и Кабакову, реализовался в синтезе жилища и общественного искусства. Политическая клика осуществляла тотальную инсталляцию. Она создавала коллективное жилье. И сегодня этот жилищный тоталитаризм продолжается в форме массовой культуры. Вся обстановка собирается из серийных элементов. Рынок говорит одно: я дам тебе то, что ты хочешь, а делает другое: серийную мебель. Кабаков изобрел искусство инсталляции после эмиграции из СССР в знак протеста против тоталитаризма, но ирония в том, что он питается именно от своего противника.

УДОВОЛЬСТВИЕ И ВКУС КАК МЕДИУМЫ КОММУНИКАЦИИ

В «Федоне» Сократ накануне своей смерти рассуждает об удовольствии и страдании: «Что за странная это вещь, друзья, — то, что люди зовут „приятным“! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, — к мучительному! Вместе разом они в человеке не ужи-

[147] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995. С. 47.

ваются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись на одной вершине».[148] Как душа приходит в соприкосновение с истиной, если тело непрерывно мешает этому?

Что есть благо? Оно может пониматься как моральное и как гедонистическое понятие. Но даже в случае выбора удовольствия следует спросить не только о том, для чего оно, но и о том, на что оно опирается. Сократовский диалог, с одной стороны, нацелен на опровержение принципа удовольствия, но, с другой стороны, не ведет к аскетизму, а, наоборот, стремится определить, в чем состоит истинное удовольствие. Опровергающий разговор заканчивается осознанием незнания как самого Сократа, так и его партнера. Парадоксально, но именно эта ситуация незнания выступает как предпосылка получения подлинного знания. Сократовское опровержение всех мнений оказывается позитивным, ибо расчищает место тому, что должно появиться. Так, в рассуждениях об *arete* обнаруживается, что оно ищется в качестве знания о благе. Оно становится предметом исследования, и этим нейтрализуется тезис о приоритете удовольствия. Благо — это то, относительно чего понимается и оценивается человеческое существование. Знание о том, что человек существует ради блага, дает четкий ориентир жизни, обеспечивает собственное умение быть.

Благо есть некая разновидность смешанного, в котором достигается единство *hedone* и *phronesis*. Само по себе наслаждение легко превращается в нечто безмерное. В этом причина того, что Сократ считает естественным отказ от поисков меры в самой плоти и переход к поискам ее в чем-то внешнем. Он устанавливает второй род удовольствий, которые возникают в душе. Это принципиально иной род удовольствий по сравнению с телесными. В отличие от последних их можно назвать феноменами, так как они существуют либо в воспоминании, либо в ожидании, т. е. в актах сознания. В отличие от телесности здесь нет взаимодополняемости удовольствия и страдания, что дает надежду открыть чистое, не смешанное со страданием удовольствие, т. е. благо. Даже если бы оказалась возможной такая телесная гармония, какая встречается у богов, не ощущающих ни удовольствия, ни страдания, то это не применимо к людям, которые понимают себя в страдании и наслаждении. Попытка мудрецов разрушить этот круг переходом к жизни в теории, в чистое мышление, недостижима для живого человека. Для этого нужно либо стать Богом, либо умереть.

---

[148] *Платон.* Федон // Сочинения. Т. 2. С. 16.

Несмешанное удовольствие имеет характер радости от происходящего, и его чистота определяется отсутствием нужды. Эти удовольствия внезапны и немотивированны, но их прекращение не вызывает страдания. Открывающееся в нем сущее определяется не самочувствием субъекта, а истиной — открытостью мира. Платон вводит тонкие различия мотивов удовольствия и отделяет чистую радость открывающегося сущего от радости, связанной с открытием каких-то причин, связей и отношений. Речь идет о простом созерцании сущего. Важным критерием является непреходящий характер такой радости, которая постоянна и не зависит не только от настроения субъекта, но и от изменений положений дел. Платон обнаружил родство мышления и блага и открыл истинное удовольствие, которое не принадлежит сфере движения и становления. Благо как онтологическое состояние предполагает некое бытийное состояние человека, которое неверно отождествлять с удовольствием.

Сами по себе ни размышление, ни удовольствие еще не составляют блага. Необходимо определить пропорцию благого смешения *hedone* и *phronesis*. Смесь истины и удовольствия — это прекрасное, где составные части уживаются друг с другом. Важной характеристикой прекрасного остается умеренность или соразмерность. Когда примешано слишком много телесных удовольствий, это разрушает счастливо-безмятежное состояние души, мешает уму, обусловливает забвение себя. Правильная пропорция обеспечивается не случайными смесями, а правильными испытанными методами, предварительно выясняющими уживчивость различных видов удовольствия и знания.

Онтологической основой «бытия-прекрасным» выступает благо. Отсюда уяснение сущности блага необходимо для решения вопроса о том, насколько родственны ему удовольствие и наука, а также их смеси. «Бытие-благим» покоится на умеренности, мере. Это поясняется на примере напитка, в котором сладкого меда должно быть не слишком много, ни слишком мало. Сущность блага состоит в троякости меры, красоты и истины. Идея блага дается Платоном весьма неопределенно. Оно, как «хора», несказанно. Причиной того, обладает ли смешение ценностью или нет, являются мера и мерность. Могущество блага становится видимым в росте прекрасного. Прекрасное охватывает внешний вид и внутреннее достоинство, и оно есть благо, как оно может быть увидено. Мера и отношение позволяют увидеть сущее, как оно есть. Но они являются также и властью блага, определяют сущее так, что оно может существовать, будучи укрощенным мерой. В качестве

связывающей меры благо есть то, что воздействует на бытие, исходя из того, что находится по ту сторону бытия. Оформляя сущее, оно составляет его природу, определяет завершенным согласием гармоничного строения — красотой симметрии.

Благо человеческой жизни встречается не как потусторонняя норма, а как красота, т. е. соразмерность внешнего облика, истинного мышления и сдержанного благородного поведения. Сам человек, опираясь на благо, формирует себя в этих трех отношениях. Поэтому мера не задается как внешний масштаб, например моральная норма, а выступает как соразмерность поведения, как этика. Именно в аспекте этих трех отношений испытывается знание и удовольствие на предмет близости к благу. Истина сама по себе означает разумность соотношений смешивания. Удовольствие же, наоборот, выдает нечто за большее, чем оно есть. Например, тот, кто погружен в любовное наслаждение, настолько забывает себя, что способен совершить клятвопреступление. Только истина обнаруживает человеческое бытие в его открытости. Удовольствие само по себе безмерно, и оно даже может потерять самого себя в этой безмерности. Сохраниться ему помогает только знание. Так *nous* занимает место впереди *hedone.*

Испытание наук и удовольствий изначально шло под знаком истины. Этим масштабом истины задаются и «бытие-благим», и мера знания, и мера удовольствия, а также их уживчивость, т. е. гармония. Науки превосходят удовольствия в том отношении, что даже неистинные знания предполагают истину, в то время как ложные удовольствия приводят к самозабвению. Даже неточное знание может быть постепенно усовершенствовано, но ложные удовольствия — это пороки, которые сами по себе не приводят к умеренности. Мера и истинность удовольствия определяется только знанием. Ни *nous*, ни *hedone* не являются благом, но тому третьему, которое сильнее, чем они оба, ум более близок. Этим более сильным оказывается у Платона соразмерность обоих, которая определяется тремя моментами: мера, красота и истина, составляющими идею блага. Смешение знания и удовольствия оказывается безопасным для науки, если их «бытие-вместе» определяется идеей блага. Человек понимает свою высочайшую возможность в познании, и это обеспечивает контроль над удовольствиями, которые подобают лишь постольку, поскольку содействуют реализации высшей возможности.

Таким образом, проблема этики решается Платоном исходя из того, что мы не божества, а люди, и поэтому речь идет о благе человеческой жизни. Распоряжаясь удовольствием и познанием,

ориентируясь на идею блага, человек производит самого себя. Его единство обеспечивается всеобщими бытийными определениями. Чистого разума недостаточно для раскрытия определения блага и поэтому Платон использует идею прекрасного для опосредования познания и жизни.

Евхаристия и обмен сердцами

Августин в «Исповеди» долго обсуждает, как мы можем постичь Бога. Он перебирает органы ощущения, восприятия, обоняния и считает, что они непригодны для коммуникации с Богом, который дан только душе. Вместе с тем обряд евхаристии — Святого причастия — допускает символическое приятие его тела. Некоторые считают это следом каннибализма. Но не стоит ужасаться этому обстоятельству, так как поедание воином сердца врага не было гастрономическим актом. Оно могло означать либо признание и восприятие отваги противника, либо окончательное уничтожение зла, которое несет враг. Поэтому во многих культурах сохраняются «каннибалистические» сюжеты. Примером может служить повесть о рыцаре, который завещал свое забальзамированное сердце Прекрасной Даме. В «Декамероне» Боккаччо изложены две истории о съеденном сердце (новеллы I и IX четвертого дня). Ревнивый муж убивает любовника жены, вынимает сердце и велит приготовить его в виде кушанья, которым угощает свою неверную жену. Потом он елейно сообщает ей, чтó она на самом деле съела. От горя дама умирает.

Наличие таких легенд позволяет предполагать существование некоей каннибалистической коммуны, где единство людей достигалось путем партиципации. Эта история показывает, как антропофагия переходит в теофагию. Слотердайк увидел в ней трансформацию евхаристии в любовную мистику, что вообще характерно для средневековья, где опасно сближались языки теологии и эротики. Сердечная любовь становится основой гибридной интерсубъективности.

Сердце, завещанное рыцарем и съеденное дамой, символизирует гостеприимство и дар как они понимались в придворном обществе. Таким образом, здесь пересекается идея любви и служения. Дар сердца — вторичная евхаристия, а местом трансмутации становится не алтарь, а кухня. Собственно, любовь — это и есть принесение в дар сердца. Как и евхаристия, любовь также уподобляется служению. Дар сердца — неслыханный высоты

эротический рекорд и одновременно жертва рыцаря своей госпоже.

Ясно, что идеал любви неосуществим. Выход состоит либо в снижении требований и признании низменной любви, либо в дальнейшей стерилизации эротических отношений вплоть до монструозных эксцессов. Примером высокого культа любви является образ Христа как «небесного жениха». Екатерина Сиенская — одна из наиболее почитаемых католических святых, которая «первая из женщин посвятила Господу свою девственность» и просила Богоматерь дать ей в женихи ее сына. В карнавальный вечер 1367 года ей явилось видéние. Перед ней явился Господь и сказал: «Ныне, когда остальные развлекаются, Я решил отпраздновать с тобой праздник твоей души». Под звуки псалмов Давида Богоматерь взяла ее правую руку и, протянув к Сыну, просила его, чтобы он удостоил ее обручиться с ним в вере. И Христос надел ей на руку золотое кольцо с прекрасным алмазом и четырьмя жемчужинами и сказал: «Се, Я сочетаюсь с тобой браком в вере». Видение исчезло, но кольцо навсегда осталось на руке. Кольцо было невидимо для других, но не для Екатерины.

В жизнеописании Екатерины сообщается о том, что она просила Господа взять у нее сердце и волю. В последующем за этим видении явился Христос и, вынув из груди ее сердце, унес с собой. Испытанное Екатериной ощущение было так живо, что она после этого и физически не ощущала у себя сердца. Через некоторое время Екатерина, находясь одна в часовне, увидела Христа среди яркого света, держащего в руке лучезарное сердце, которое он и дал ей взамен прежнего. На груди ее над сердцем навсегда остался след от полученной при этом раны.

С точки зрения традиционной теологии такой обмен невозможен, так как Бога и человека разделяет непроходимая грань. Однако мистический опыт нивелирует это различие. Вассальные отношения здесь преодолеваются, и восстанавливается косубъектность Бога и человека, который достигает абсолютного Другого и оказывается равным ему. Тот, кто воспринимает Бога как чистую субъективность, преодолевает овеществление и достигает чистой зоны духовности, в которой возможен интимный союз. Екатерина вступила с Богом в такой мистический союз, где уже не было места ничему внешнему и объективному.

С точки зрения психоанализа здесь мы имеем дело с истерическим симптомом. Истерия — это состояние субъекта, который хотел бы постигать мир помимо языка, и в этом смысле она есть метафизический невроз. Общество — это органическая целост-

ность, существующая до того, как люди вступят в общественный договор, и поддерживаемая неинтеллигибельными практиками. Поэтому обилие рассказов и песен, во все времена воспевающих обмен сердцами, свидетельствует об инфантильном желании объединиться с другими как с братьями и сестрами на почве разделенного удовольствия, какими являются любовь и совместная трапеза.

Антропология вкуса

Человеческий организм — сложный сосуд, точнее, система соединенных между собой емкостей. Я — это мой живот. Это утверждение кажется столь же бесспорным, как и убеждение интеллектуала, что я — это мой разум. Можно спорить о том, что первично, но прежде хотелось бы оспорить саму приватизацию, которая на самом деле случилась сравнительно недавно. Наши предки не только сообща добывали и ели пищу, но и формировали свои мысли как коллективные представления. Ни первое, ни второе не было результатом индивидуальной деятельности, а производилось и потреблялось совместно.

Рекламные клипы о томных красавицах, сладострастно сосущих шоколад, не являются выражением другой страсти. Любители вкусного действительно получают «райское наслаждение». Итак, маленькая округлая конфета в хрустящей обертке. Мы аккуратно снимаем обертку и вдыхаем аромат шоколада, которым пропитана бумага. Запах усиливается по мере того, как конфета приближается к нашему носу. Мы складываем губы колечком, предвкушая удовольствие, и мягкими, сразу же пропахшими шоколадом пальцами кладем ее в рот. Язык подхватывает маленькую круглую пилюлю и ласково обсасывает ее. Нёбо слегка щиплет, гортань слегка дрожит, набегает слюна, растворяющая сладость, и мы принимаем ее целиком. Первый слабый глоток и пик наслаждения проходят, уступая место томному сосредоточенному насыщению. Сладость еще путешествует по пищеводу, а мы уже готовимся принять новую порцию шоколада. Когда герой «Игры в классики» Хулио Кортасара прижимается ухом к животу своей спящей возлюбленной, он пытается услышать не тайну ее души, а работу внутренних емкостей тела, по которым путешествует еда, перемешанная с разнообразными секретами. Сложная алхимическая лаборатория нашего тела вступает в дело еще до того, как еда попала в рот.

Разумеется, голова и желудок устроены у каждого немного поразному и, вероятно, каждый по-своему ощущает вкус кофе, одна-

ко попытка описать то особенное, что испытал мой желудок, когда сегодня я выпил кофе, показавшийся мне необычным, обречена на неудачу. При всей разнице наших органов мы потребляем примерно одинаковую пищу, подвергаемся воздействию стандартного набора лекарств, мы смотрим одинаковые телепередачи, читаем одни и те же газеты и книги и тем не менее считаем себя автономными индивидами, добившимися значительной степени эмансипации. И наоборот, наши предки, включенные в сравнительно небольшие объединения, не ощущали себя индивидуалистами. Более того, активно утверждая ценности и обычаи (от пищи и одежды до песен и мыслей) своего сообщества, активно культивируя и демонстрируя свое отличие от жителей соседней деревни, тем не менее умудрялись быть активными защитниками государства. Стало быть, дело было не в широте охвата социальных и экономических коопераций. Несмотря на очевидную слабость социальных связей людей в ранних государственных образованиях, существовали более сильные и близкие взаимодействия, определявшие единство древних коллективов. Дело не в том, что мы едим пищу, в приготовлении которой участвует все большее число людей, а в неких ритуалах, сопровождающих ее принятие.

В отличие от животного человек воспринимал пищу как нечто священное. Конечно, и раньше и теперь были и есть люди, которые просто жрут, а не священнодействуют, но то, как едят современные гурманы или любители пищевых церемоний и званых ужинов, существенно отличается от дружеской или священной трапезы как она протекала в прошлом. Совместное принятие пищи было основой родственности и дружественности. Даже Христос говорит словами псалма: «Тот, с кем я делил свой хлеб, поднял на меня пяту свою», и это для него, завещавшего возлюбить врагов, является высшим выражением предательства. Итак, дружба и предательство — основные «экзистенциалы» человеческого бытия — выражаются не как намерения, а как телесные практики, в числе которых совместная еда. И сегодня российские интеллектуалы свои самые важные мысли рождают не в аудиториях и библиотеках, а в прокуренных кухнях и забегаловках, в которых сидят долго и плотно, пока не кончатся деньги.

Что такого особенного придает размышлениям совместная еда и питье? Если обратиться к «Пиру» Платона и Тайной вечери, как она описана в Евангелии от Иоанна, то можно заметить, что две самые значительные теории любви, оказавшие наиболее сильное влияние на развитие европейской культуры, также разрабатываются не в аудитории, а в процессе совместной трапезы, включающей

употребление спиртных напитков. Еда — это не только принятие пищи, т. е. превращение внешнего во внутреннее, самый интимный процесс, соучастник которого — сотрапезник — становится самым близким другом, но и определенным образом организованное место, которое характеризуется близкой и сильной взаимосвязью, осуществляющейся в соответствующей атмосфере, включающей образы, звуки, запахи и вкусы.

Интеллектуальный историк мог бы возразить: какое значение имеет для мысли место ее рождения и озвучивания? Но, может быть, не только голова, но и другие органы, не только индивид, уединившийся в кабинете, но и коллектив, а главное, время, место, атмосфера собрания играют продуктивную роль для производства мыслей? Совместная еда сближает людей надежнее, чем разговор. Впрочем, значительный разговор часто подкрепляется бокалом вина или, как в России, рюмкой водки. Это превращает его в разновидность договора, который, по древнему обычаю, также сопровождается возлиянием, называемым у нас «литками». Таким образом, совместная еда отсылает к жертвоприношениям и даже к каннибализму. Но на самом деле пиры не только сближают, но и разьединяют. По свидетельству историков, пиры в Месопотамии протекали в исключительно торжественной тишине. Помимо решения вопроса о месте за столом определяли, кому из участников пира полагаются те или иные части пиршественного животного.[149] В условиях нехватки продуктов социальная иерархия поддерживалась неукоснительным порядком употребления пищи. Выбор пищи был обусловлен выбором себя. По сравнению с древними пирами, имевшими исключительно символический характер, греческие застолья становятся формой частной жизни и нацелены на получение удовольствия. Но люди собирались вместе за пиршественным столом не ради еды и питья, они всегда преследовали нечто высшее и поэтому хлеб и вино всегда имели некий метафизический привкус.

Беседы античных мудрецов и разговоры Христа со своими учениками протекали вовсе не в лекционных залах, и не только потому, что еще не было создано специальных мест для лекций и проповедей. На самом деле школы и храмы уже существовали, но как Сократ философствовал на улицах, так и Христос предпочитал амвону паперти или частные собрания людей. И это не случайно, ибо официальные места для образования и наставления

---

[149] *Клочков И. С.* Пиры в литературе и искусстве Месопотамии // Одиссей. Человек в истории. М., 1999. С. 50—62.

выполняют весьма серьезные, кажущиеся мыслителю побочными функции, которые, пожалуй, перекрывают значение слов и понятий, отсылающих к истине.

Итак, вопрос о месте разговора, о месте истины. Почему доверительная беседа протекает за едой и, более того, сопровождается распитием спиртных напитков, музыкой и даже танцами? Иногда думают, что такого рода застольные беседы имеют исключительно развлекательный характер. Но не обстоит ли дело совершенно наоборот: может быть, разговор радикально воздействует на последующее поведение участвующих в нем людей именно за счет того, что он подкреплен такого рода формами близкого взаимодействия? Истина — это то, что объединяет, то, что собирает людей вокруг себя. Такими центрами издавна были свет, тепло и еда. Люди собирались вокруг огня, ели, пили и пели. Так под куполом неба, под сводом пещеры или под крышей дома создавалась особая микросфера, образуемая не только светом и теплом, но также звуками и запахами.

Только современная эпоха радикально деструктивна в отношении остатков этих форм близкого взаимодействия. Когда из обжитого ограниченного космоса, построенного по образцу ойкоса, люди оказались выброшенными в бесконечную Вселенную, то уже сами ученые (Паскаль) испытали настоящий ужас оттого, что оказались беззащитными и слабыми, как былинка в поле. Укрытость и защищенность — важнейшие потребности человека. Но где проходит граница между своим и чужим? Боюсь, что сегодня она вплотную придвинулась к человеку, настолько, что его ближайший сосед — человек, живущий и даже сидящий с ним рядом, — совершенно безразличен и даже враждебен. Есть основания думать, что эта граница вообще уже пролегает внутри нас, ибо враждебный нам Другой обитает внутри нас.

В связи с отсутствием телесной близости, сострадания (так христианство культивировало мир близкого взаимодействия), симпатии (так Новое время пыталось преодолеть разобщенность людей) возникает актуальная задача деструкции новоевропейской метафизики, которая отбросила накопленные культурой традиционные формы связи. Начиная с Декарта она предпринимала интенсивные попытки заменить этнические, национальные, государственные и иные коллективные формы солидарности индивидуальным познанием истины. Сегодня заговорили о «смерти метафизики», и это симптом не только ее кризиса, но и рождения нового спасителя, объемлющего мир людей. На его место сегодня становятся массмедиа, возрождающие старую магнетопатию

общения на основе аудиовизуальных знаков. И все же нельзя говорить о полном вытеснении единства на основе удовольствия от совместного принятия пищи. Традицию застолья поддерживал даже Кант. А если посмотреть на современную рекламу, то совершенно очевидно переприсвоение культа пищевой коммуны в коммерческих целях.

Свойства пищи неверно рассматривать как исключительно биологические и тем самым культурно нейтральные. На самом деле восприятие того или иного качества пищи осуществляется на фоне культурных верований и нагружено сложными символическими представлениями. Пищевые предпочтения, формируемые и навязываемые культурой, играют важную организующую роль в социализации детей. В соблюдении различий сырого и вареного, соленого и сладкого, мясного и постного субъект реализует культурную идентичность и отделяет себя от чужих. Это происходит на уровне габитуса — культурных стереотипов, инкорпорированных в тело и осуществляющихся на бессознательном уровне в форме привычек, предпочтений, вкусов, норм поведения и т. п. Примером культурной кодированности пищи является различие сырого и вареного. В эпоху неолита при переходе от собирательства к земледелию, от кочевничества к оседлости люди стали отдавать приоритет приготовленной пище, так как она свидетельствовала о наличии культуры. Одновременно таким способом достигалось и окультуривание людей.

Дж. Фрэзер истолковал пищевые табу и запреты как корреляты социальных категорий, коды социальных различий и иерархий. При этом важно подчеркнуть, что питание при этом не превращалось в нечто исключительно символическое, в некий язык или знаковую систему, демонстрирующую место человека в мире. Оно направлено на формирование определенного типа телесности, который подобает мужчине или женщине, ребенку или взрослому, воину или священнику. При этом речь идет не о жесткой системе норм, а о правилах питания в разных ситуациях, например при выполнении разных видов работы. Леви-Стросс интерпретировал пищевые табу как некую вторичную означающую систему — символическую надстройку для идентификации социальных ролей людей. Неприятие пищи часто диктуется не медицинской, а культурной «вредностью». Не реальный, а символический вред — вот что заставляет нас отторгать ту или иную пищу в качестве «нечистой».

Номады-скотоводы отвергают свинину потому, что она не является мясом вольнопасущихся животных. Попытка накормить русского человека лягушками, змеями, ежами, хвостами живот-

ных и т. п. может удачно осуществиться только в том случае, если ему не сообщать, из чего изготовлено блюдо. Решение вопроса о том, можно или нет, вредно или полезно съедать ту или иную пищу, определялось в древности не соображениями относительно меры голода и калорийности продукта, а сложной процедурой идентификации: кто ты есть, здесь и сейчас вкушающий эту еду? Таким образом, трапеза выступала в древности в роли особого языка обозначения социальных габитусов и одновременно как дисциплина и самодисциплина, направленная на сохранение своего статуса и улучшение себя как исполнителя той или иной социальной роли. Это обстоятельство показывает, что так называемый пищевой этикет как форма сдержанности и самоконтроля не являлся продуктом придворного общества, от которого Элиас начинает отсчет времени цивилизации, а гораздо более ранним изобретением людей.

Пища как символически нагруженный феномен соотнесена с иерархией благ и является признаком положения человека в обществе. При этом дело не исчерпывается ограничениями, ибо суть в том, что привычка к той или иной пище предполагает наличие вполне определенного телесного габитуса. Социальные свойства личности, как и сам процесс аккультурации, это прежде всего неинтеллигибельная, телесная практика.

Критерии допустимой или недопустимой пищи включены в процесс идентичности и имеют гендерный, классовый, религиозный характер. На заре человеческого общества главное различие проходило по линии «природное — культурное» «Свои» в отличие от чужих, прежде всего от животных, питаются приготовленной пищей. Отсюда в эпоху неолита растущая естественным путем, собранная для пропитания пища уступает приготовленной, «вареное» имеет более высокий культурный статус, чем «сырое». Точно так же пища дифференцируется не столько в зависимости от вкусов субъекта, сколько социальным статусом едока. На первый взгляд кажется противоречивым откладывать лучшую пищу для гостя, а самому питаться остатками. Но неверно думать, будто это обусловленная социальным неравенством форма перераспределения. Охотник, добывший престижную пищу, не может съесть ее сам, ибо она предназначена либо для пира с соплеменниками, либо для сакрального потребления. На самом деле такая пища является даром, который в принципе может быть отвергнут, но не потому, что гость погнушается принять подношение. Разделить трапезу, принять дар — это весьма близкая форма взаимосвязи, предполагающая высокую ответственность как дающего, так и берущего.

Неудивительно, что пища издавна служила важнейшим элементом политики. Но если раньше она помимо физиологической функции выполняла важную связующую роль, то теперь она превратилась в рычаг развития экономики. Если раньше граница вкусного и невкусного определялась различием своего и чужого, то теперь — критериями экономической целесообразности. На упаковках обозначен состав и указана калорийность еды, которая потребляется в зависимости от затрат энергии. Вместе с тем экономика развитых стран культивирует потребление, и поэтому рекламируются либо не содержащие лишних калорий продукты, либо средства, обеспечивающие их безопасное и быстрое усвоение.

При этом реклама пищи имеет скрытый политический подтекст. В России (хотя все говорят о защите отечественного производителя) она нацелена на разрушение сложившихся естественным путем различий вкусного и невкусного и внедрение новых вкусов, приемлющих продукты, изготовленные по западным технологиям. Страх голода — древнее и могущественное чувство. Тот, кто его преодолевает, становится защитником и спасителем людей.

Парфюмерная революция

Человек не только ест и пьет. Все должно циркулировать. Поэтому ответ на вопрос «Кто я?» определяет, среди прочего, и история отхожих мест. Как только человек осел на земле, поставил на ней дом, стал жить пашней и тем более построил город, окруженный стенами, он столкнулся с проблемой туалетов, а также помоек и свалок. Мы и сегодня, несмотря на великое изобретение ватерклозета, живем в окружении мусора и грязи. Наш воздух и наша вода, не говоря уже о земле, предельно загрязнены опасными элементами. Те, у кого есть ванна и туалет, считаются цивилизованными людьми, но посмотрите, что делается за порогом квартиры. Спрашивается, кто же варвар: наши непритязательные в отношении туалетов предки, а может быть, мы, загрязняющие окружающую среду ради реализации своих искусственных и малополезных для сохранения жизни желаний?

У отходов есть еще один немаловажный для развития человека фактор — это вонь. Как мы ориентируемся в запахах? Почему среди них одни нам приятны, а другие нет? Почему мы не чувствуем своего запаха, зато нервно и даже агрессивно реагируем

на запах другого? Вообще говоря, порождением чего является другой и чужой? Очевидно, что его вид и его голос не кажутся нам родными, но, как об этом откровенно писал Уильям Фолкнер, мы чувствуем его запах и с этим труднее всего смириться.

После того как произошла революция в устройстве отхожих мест, а вслед за ней парфюмерная революция, мы стали менее чувствительны к этой проблеме. Но именно эти достижения напоминают нам о том, в борьбе с чем формировался человек. Может быть, само слово «дух» приобрело центральное значение именно благодаря феномену запаха? И выражение «дух народа» не значит ли, что каждый народ пахнет по-своему и этим отделяет себя от других? К чему приводит освобождение от запахов, необходимо еще просчитать. Но не следует преувеличивать создание канализации и дезодорантную революцию. Они не решают главную проблему: как быть с отходами. Мы по-прежнему живем в окружении клоак, свалок и кладбищ.

Проблематизация антропологического значения запаха кажется гнусной насмешкой над возвышенной философией человека. На самом деле в последние годы экологическая проблема стала весьма актуальной. Первоначально речь шла о том, что планы развития строились исходя из технических возможностей и экономических потребностей, и это приводило к противоречиям с человеческими задачами выживания и жизнеобеспечения людей. Угроза здоровью слишком серьезна, чтобы ею пренебрегать, поэтому она стала мотивом возрождения гражданской инициативы, способом восстановления того, что издавна называлось обществом. Казалось, что наличие такой общей цели является хорошим противовесом растущему индивидуализму и заодно будет препятствовать развитию безмерного консьюмеризма, губительно действующего как на природную, так и духовную среду обитания человека. Естественное стремление людей к выживанию оформилось в виде зеленого движения, которое первоначально возглавили правозащитники.

Специалисты по экологии нарисовали впечатляющую картину ее деградации, начиная с появления предлюдей и заканчивая современностью, которая раскрывается как апокалиптическая стадия человеческой цивилизации.[150] И все же есть разница между первобытными охотниками и добытчиками пушнины, бивней слонов при капитализме, между миазмами традиционных поселений и смогом мегаполисов. Развитие экологического движения в конце

[150] См.: *Буровский А., Якуцени С.* Политическая экология. СПб., 2010.

XX века приобрело политический характер. Стало очевидным, что если все страны вступят на путь индустриализации, то биосфере будет нанесен непоправимый удар. Поэтому были подписаны международные договоры об охране окружающей среды, которые, по сути дела, обрекали целые страны на нищету. Что можно и нужно сделать для сохранения окружающей среды? Что входит в состав того, что мы называем жизнеобеспечением?

Естественной посылкой является установка на сохранение природной среды. Но ведь на самом деле человек не может жить в чисто природных условиях. Издавна он строил нечто вроде теплицы, в которой жил в искусственных климатических условиях и питался не сырой, а вареной пищей. Это обстоятельство ярко дает знать о себе именно сегодня, когда резкие изменения в погоде или выбросы вредных для дыхания веществ заставляют разрабатывать разнообразные устройства по очистке воды и воздуха, по поддержанию климата, по сохранению физической формы и т. п. В этой связи весьма актуальным является исследование опыта создания систем жизнеобеспечения, например, в космонавтике. Его изучение интересно и необходимо по целому ряду причин. Во-первых, можно представить минимальный набор условий, необходимых для выживания. Во-вторых, многие отходы жизнедеятельности могут быть регенерированы и вновь использованы, как, например, очистка воздуха и воды. В целом космические и иные станции в местах, где невозможно проживание, обнаруживают, что мы живем не в естественных, а в искусственных условиях, и поэтому решение экологических проблем следует искать не только на пути спасения природы, но и строительства все более удобных контейнеров для совместного проживания людей.

Парфюмерная революция происходила в нескольких направлениях. Сначала запах имел некое натуральное назначение. Человек, как прямоходящее животное, оторван от земли и меньше ориентируется на запахи. Он не чувствует призывного запаха самки. Как и в ориентации в мире, люди в коммуникации друг с другом обмениваются визуальными знаками и звуками. При близких взаимодействиях важную роль играет обоняние. Поэтому натирание маслами является древнейшей традицией, особенно в жарких странах. Конечно, масло использовали не только для того, чтобы привлечь партнера, но, например, и в борьбе. Искусственные запахи использовались в религиозных ритуалах. Слово «парфюм» произошло от латинского *per fumum*, «через дым». Речь идет о ритуальном сжигании душистых растений и ароматических смесей различных жиров и масел. Жертвы тоже сжигались, т. е. воскуря-

лись богам. Поэтому нельзя сказать, что нос как орган обоняния вообще не использовался в культуре.

Другое назначение парфюма было связано с тем, что человеческое лицо и кожа быстро стареют и покрываются морщинами. Поэтому издавна пытались создать составы, увлажняющие, разглаживающие морщины, омолаживающие лицо. Прообразом современных духов считается парфюм под названием «Вода венгерской королевы», который появился в 1320—1370 годах. Он был приготовлен на основе настойки из розмарина с добавлением омолаживающих и освежающих эфирных масел, которые придавали смеси чудесный аромат. Помимо классических спиртовых духов существуют и так называемые масляные, производимые в арабских странах и издающие аромат, не сравнимый с западным парфюмом.

Вплоть до конца XIX—начала XX века парфюмерия была исключительно натуральной.[151] Цветочные монотонные ароматы настоек ландыша, фиалки, розы приторны, но естественны. Помимо цветочных компонентов использовались животные — мускус, амбра, обладающие более крепким и стойким запахом. Искусственные ароматические смеси создавали для того, чтобы забить натуральные запахи. Оседлый человек жил в окружении отхожих мест, но не на помойках. Его жилище не издавало столь резких запахов, как норы и берлоги животных. Однако человек не самое чистое животное. Он почти лишен волосяного покрова, зато сильно потеет. И по каким-то причинам, видимо из-за холода, культура омовений не слишком распространена в северных странах. Традиция мытья складывалась по-разному. Например, славяне регулярно парились в бане, а чукчи почти не мылись. Но и в Европе в Средние века регулярное омовение было не в чести. Говорят, Генриха IV мыли три раза — когда он родился, когда крестился и когда умер.

Цивилизационный процесс, по Элиасу, начался не только с использования ножа и вилки, но и как борьба с натуральными запахами. Галантность, учтивость, хорошие манеры, красивая одежда и украшения всегда дополнялись приятным цветочным ароматом. Впрочем, этого было недостаточно. Люди цивилизации быстро

---

[151] Парфюмерный династический дом «Rance», английский дом «Penhaligon's» воспроизводят ароматы по рецептурам XVIII—начала XIX века. Ароматы начала XX века возобновляет «Robert Piguet» — дом, основателем которого является законодатель европейской женской моды 20—50 годов XX века Робер Пиге, его учениками были Кристиан Диор и Юбер де Живанши.

поняли, что запах должен быть необычным, возбуждающим и привлекающим внимание. Это и стало толчком для интенсивного развития парфюмерии. Запах стал средством коммуникации.

В аналитике запахов важную роль имеет различие приятных и неприятных запахов. Нельзя сказать, что оно является, так сказать, природным, в том смысле что все полезное, жизненно важное, съедобное пахнет хорошо, а все гнилое, ядовитое, вредное — плохо. Можно допустить, что культивируются как «сладкие и приятные» запахи рода, этноса, дома, поселения, отечества. Выражение «дух народа» предполагает, что каждый народ пахнет по-своему. По-своему пахнут и разные сословия. Есть запахи бедности и богатства, запахи элиты и толпы. Можно предположить, что приятно пахнет свое, а неприятно — чужое. Однако обычно здоровый человек не воспринимает собственный запах. В основном он использует парфюм не для себя, а для другого, что и позволяет обсуждать проблему запахов в коммуникативном аспекте. В мире запахов есть свой порядок, четкие границы допустимого и недопустимого, четкое различие приятного и отвратительного. И есть подлинная радость встречи с каким-то родным забытым запахом, которую невозможно подделать.

Чтобы раскрыть природу, особенности ароматических знаков, недостаточно чисто семиотического подхода. Почувствовав запах, невозможно от него избавиться. Но словам эта сфера чувственности поддается в наименьшей степени, потому что аромат — совсем иное, нежели слова. Нельзя сказать, что запахи воздействуют так, как остальные знаки. Наоборот, запах не прозрачен для значения. Если его знаки не пахнут, а только означают запах, то они и не воспринимаются. Запахи воздействуют на сознание непосредственно, а не как знаки языка, отсылающие к понятиям. И вместе с тем нельзя сказать, что между запахом и реакцией на него имеет место причинно-следственная связь. Запах пищи, аромат женщины, конечно, возбуждают желания, но как пища дополняется специями, так и дамы берут на вооружение парфюм.

В эпоху индивидуализма, который распространяется в массовом обществе, развивается парфюмерное производство. Каждый человек хочет пахнуть по-своему. Но средства для этого первоначально были довольно ограниченными. Сначала произошло разделение мужских и женских парфюмов. С одной стороны, можно утверждать, что эмансипация женщин сначала произошла в сфере парфюмерии, так как было признано их право пахнуть по-своему. С другой стороны, нельзя отрицать, что мужской и женский парфюмы конструировали гендерную сущность. Например, счи-

талось, что от мужчины должно попахивать табаком, алкоголем, в эпоху лошадей — кожей, а в эпоху автомобилей — бензином. Мужественный запах означает статус и профессию. Женский запах — более тонкий и волнующий — задает женщину как соблазнительницу, как прекрасную даму. Таким образом, парфюмерия создала особого рода дисциплинарные практики, прикрепляющие человека к его социальному положению.

Особого внимания заслуживает современная парфюмерная мода. С одной стороны, духи, лосьоны, кремы, дезодоранты стали доступны широким слоям населения. С другой стороны, молодые борются против парфюмерных излишеств. Но этот протест тоже используется рынком. Произошла дезодорантная революция. Ее значение еще не осознано. Конечно, нельзя сказать, что на наших глазах происходит полное отчуждение от натуральных запахов. Вопрос гигиены очень интересен в связи с развитием парфюмерного искусства. Медицинское понятие чистоты появляется довольно поздно, да и нормы и стандарты «чистого тела» тоже меняются. Отношение «чистота — грязь» и как неотъемлемое приложение к этому — вопрос запаха довольно сложно распутать однозначным образом. В «Парфюмере» Патрика Зюскинда очень красочно описываются царящие в европейских городах запахи, каждый квартал обладает своей ольфакторной меткой. И это не фантазия писателя. Закон, запрещающий выливать содержимое ночных горшков на улицу, появился в Париже лишь накануне революции. Чтобы приглушить невыносимый и токсичный кожаный «аромат» дубильной промышленности, создаются протосинтетические соединения на основе дешевых компонентов. За основу берутся древесные смолы, мох, кожа и их смеси, создающие глубокий аромат, который назовут «шипровым». Классический состав — мох дуба, пачули, ладан. Отечественный одеколон «Шипр» был выпущен в 1917 году. Интересно, что он стал одной из парфюмерных основ для знаменитого флакона «Chanel No 5». Созданный Эрнстом Бо, эмигрантом из России, это первый в истории парфюмерии альдегид, не имеющий аналогов естественного запаха.

Сейчас мы живем в эпоху стремления к отсутствию запаха, что становится признаком чистоты. Например, японцы пытаются создать дезодорант, уничтожающий любой запах. Но вряд ли люди согласятся жить в такой стерильной атмосфере. Стратегию дезодорантного тренда можно назвать борьбой с натуральными запахами. Реклама парфюма заставляет нас постоянно принюхиваться к себе и заглушать запах пота. И наряду с этим рынок должен отвечать

на некий протест молодежи против дорогих и «буржуазных» парфюмов. Речь идет не только о снижении стоимости за счет изготовления дешевых суррогатов. В современные парфюмы инсталлируются такие «человеческие» запахи, которые отдают трудовым потом, полом, возрастом и т. п.

КОММУНИКАЦИЯ В РАМКАХ БОЛЬШОГО ГОРОДА

Город — начало цивилизации. Пространство города является, с одной стороны, физическим пространством-вместилищем, включающим здания, улицы, площади, а с другой стороны, символическим местом, разметка которого осуществляется в сознании и видима лишь тому, кто воспринимает его скрытую и зашифрованную моральную, сакральную, политическую и тому подобную топографию. Город не сводится к архитектуре и не прочитывается до конца как система знаков или овеществленная форма духа. Он представляет собой территорию, пространство, которое организует, упорядочивает и в каком-то смысле формирует индивидуальное и общественное тело. Поэтому зарождение и история города неотделимы от истории тела. Согласно Фуко, фабрика, школа, казарма и церковь представляют собой дисциплинарные пространства производства «человеческого». Продолжая его мысль, можно сказать, что город как культурный феномен также представляет собой довольно тонкое и сложное устройство, с одной стороны, удовлетворяющее телесные потребности, а с другой стороны, упорядочивающее и организующее их.

Хотя проблема города подробно изучается в науках об искусстве и архитектуре, а также в психологии и социологии, она еще не обсуждалась достаточно подробно в культурной и тем более в философской антропологии. Между тем исследования феномена городской жизни историками, архитекторами, психологами и другими представителями специальных наук все чаще сталкиваются с общими вопросами, относящимися к человеку, и явно нуждаются в философском освещении. Место обитания должно быть рассчитано на человека и отвечать его экзистенциальным потребностям. Тем не менее очевидно, что городская среда имеет значительную автономность и ее создатели склонны рассчитывать скорее на необходимость приспособления к ней жителей городов,

чем на потребность людей в естественных условиях обитания. Очевидно, что приоритетным должен быть принцип гуманизации домостроительства. Между тем такой подход не бесспорен, так как само «человеческое» не является чем-то заданным и вечным, а само меняется, в том числе и под воздействием новых городских новаций. Отсюда правомерен другой подход, согласно которому искусственно созданная окружающая среда сама оказывает активное, в том числе и цивилизующее воздействие на обитающих в ней людей. В основе антроподицеи лежит дом и место. Оно задает особенности телесности, в частности культивацию красоты, а также характер и поведение человека.

Нестор Канклини отмечал, что, несмотря на многочисленные исследования городов в антропологической литературе, которые начались в XIX веке, их нельзя считать исчерпывающими, так как они сосредоточены на выявлении культурных контактов в колониальную эпоху, на анализе миграционных потоков в период индустриализации, условий труда, характера потребления или сохранения традиций в эру урбанизации.[152] Только в последние три десятилетия урбанизм превратился в легитимное поле для антропологов. Но глобализация и транснациональная интеграция вновь бросили вызов антропологам современного города. Прежде всего произошел стремительный рост городского населения. Если в 1900 году в городах проживало всего 4 % населения, то, например, в Латинской Америке в городах сейчас проживает 70 % людей.

Поскольку современные города состоят из бывших сельских жителей, то главное внимание исследователей сосредоточено на изучении миграции и маргинальных слоев. Отсюда межэтнические проблемы социальной антропологии существенно потеснены исследованиями сложных гетерогенных городских агломераций, которые уже не опираются ни на понятие класса, ни на понятие этноса.

В исторически сложившихся городах можно выделить несколько слоев, отражающих периоды их развития: культурные памятники, промышленные предприятия, транснациональные центры со специфической архитектурой и образом жизни (финансовая и телекоммуникационная индустрия). Наличие мигрантов, встреча разных культур, разные языки, разноликая толпа, разные манеры и одежда — все это усиливает культурную гетерогенность города. При этом вспыхивает неожиданная конфронтация между старыми и новыми жителями, между разными в культурном и имущественном

[152] *Канклини Н. Г* Городские культуры в конце века: антропологические перспективы // Международный журнал социальных наук. 1998. № 20. С. 60.

положении слоями. Складываются новые перегородки и даже стены. Разные в том числе и электронные формы защиты от вторжения чужого. Таким образом, города уже не являются безусловными факторами гомогенизации. Меняется система управления городом. Прежняя административная система уже не справляется со всеми задачами, которые возникают в процессе урбанизации. Создаются общественные движения, противостоящие центральному бюрократическому порядку. Поэтому постмодернистская антропология развивает проект, включающий принцип различий и децентрации.

Однако ее последствия оказываются совершенно разными в различных городах. В развивающихся странах она способствует озлобленности и взрывам протеста, в развитых странах, наоборот, демократии. Но и там отказ от единой государственной политики в отношении мигрантов в сочетании с ростом безработицы приводит к сегрегации: кто может, замыкается в новых (электронных, фортификационных) сооружениях, и вместо сглаживания конфликтов происходит расслоение по группам и слоям. Таким образом, в новых мегаполисах намечается процесс деурбанизации, если понимать под урбанизацией не просто скопление жителей страны в городах, а некий культурный процесс объединения.

Абстрактно говоря, демократизация управления — единственный способ воспрепятствовать тенденции замкнутости, а также эгоизму богатых, которые наживают капитал на строительстве жилья и промышленных гигантов, на туризме и развлечениях. Но сама по себе демократизация не в силах возродить общественное пространство и продолжить культурные традиции города. Если мы не сможем найти выход из сложившейся ситуации, нас ждут новые вспышки насилия, как они прогнозируются в фильмах типа «Терминатор». Как оживить народное участие в формировании и восстановлении городской ткани? Ответ на этот вопрос следует связывать не только с будущим, когда строительные технологии станут более гибкими, но и с прошлым, когда место обитания человека удовлетворяло потребностям выживания.

Трансформация города

В античном городе центральным местом была площадь, где и осуществлялось производство государственного тела. Открытое тело и свободно произносимая речь не оставались чистыми идеями, а были воплощены в камне. Парфенон располагался на высоком холме и был хорошо виден с любого места, точно так же любая

часть полиса просматривалась с вершины холма. Общественная площадь — агора — была открытым политическим пространством для свободных граждан. Таким образом, греки воплощали свои идеалы в гармонии камня и плоти. Собственно, в этом единстве психологии и городского ландшафта и проявляется то единство слова и дела, которым гордился Перикл.

Рим — это тоже единство визуального порядка и императорской власти. Император зависел от того, насколько удается сделать его власть зримой в памятниках и общественных строениях. Власть нуждалась в камне. С целью противостояния ужасному миру темных влечений римляне старались воплотить жесткий порядок в своей архитектуре. Территория, подвластная Риму, была уставлена императорскими монументами с именами богов. Театральные костюмы и статуи богов одинаково были буквами этого порядка. Так римляне видели и верили, верили и видели. Это был геометрический порядок, но для римлян он был важен не на бумаге, порядок должен был быть в их собственных телах. Не случайно Витрувий изображал тело как геометрическую гармонию мускулов и нервов. Эта геометрическая симметрия пронизывает планы римских городов, которые формировали линеарное восприятие. Линии тела, храма и города обосновывают принципы благоустроенного общества. Вневременность геометрии была принята римлянами в силу того, что они хотели придать своей эпохе спокойный и упорядоченный характер. К примеру, при основании своих новых городов римляне соизмеряли их планы с характером местности и выбирали господствующее положение. Геометризация приводила к тому, что при перестройке разрушались прежние здания, и это есть способ отрицания истории тех, кого победили римляне.

Император мог пережить ограничение собственной власти. Но он должен сохранить в нетронутом виде славу и величие, стабильность Рима. План Пантеона, сделанный Адрианом, был передан архитектору, который служил ему больше двадцати лет. Космополит Аполлодор раскритиковал план императора, за что и был убит. Многие историки видят в этом выражение ревности, но на самом деле причиной был не банальный гнев. Адриан хотел легитимировать свое единство с римским народом строительством храма, а Аполлодор считал это ошибкой. Речь идет о такой архитектурной ошибке, которая превращалась в политическую: плохим строением император разрушает союз с народом.

Будучи органично связан с землей, античный город оставался политическим, религиозным и культурным центром. Большинство

средневековых поселений городского типа возникали как укрепленные поселения, которые постепенно приобретали развитые городские функции. Более того, средневековые города развивались быстрее в том случае, когда связи с античными городами были разрушены. Точно так же и капиталистические города быстрее растут на пустом месте, когда отсутствуют старые традиции, играющие роль своеобразного консерванта.

Средневековый город включает замок, храм и рынок. Эти места находятся в сложных и подчас противоречивых отношениях. В христианском храме производится сердечность, душевность, сострадание, соучастие и единство людей. Напротив, на рынке человек формировался как автономный индивид, конкурирующий с другими. Там формировались иные чувства: зависть, агрессия, жадность и т. п. Вместе с тем рынок цивилизовал людей, хотя и вносил разлад в сознание горожан, которые вынуждены были быть более расчетливыми и экономными; они всегда выглядели в глазах деревенских жителей менее душевными и корыстолюбивыми. Дифференциация и усложнение сетей зависимостей, разнородность нитей городской ткани приводили к необходимости более сложных и формальных способов управления. Города характеризуются наличием органов коммунального самоуправления — городских советов. В целом это также приводило к значительному усложнению форм повседневной жизни. Возникающие в рамках города разнородные силы вынуждены были находить формы совместного сосуществования. И это должно было найти выражение не только на уровне политических, юридических, экономических, но и культурно-ценностных взаимосвязей и взаимопониманий.

Переход от средневекового иерархического, демонстративного общества к буржуазному сопровождался созданием новых «моральных мест»: театр, концерт, выставка, клуб, кофейня и т. п. В отличие от храмов здесь вырабатывалось новое коллективное чувство — здравый смысл и общий вкус, дискурсивизацией которых и были заняты литературные критики и философы. Ставка на разум мобильного индивидуума, движущегося по городу в поисках выгодных сделок, нуждающегося в коллективном обсуждении новостей экономической, политической и литературной жизни, привела к изменению архитектуры городов. Улицы распрямлялись, площади расширялись, дома благоустраивались, открывались уютные безопасные кафе и ресторанчики. Все это обеспечивало торговлю, работу, коммуникацию, а также отдых людям, отдающим труду все свои силы.

Изменение географии города благодаря скорости передвижения, изменение топографии жилища благодаря воплощению принципа комфортности стали условиями реализации старой идеи индивидуализма в эпоху модерна. Но решение этой проблемы тут же породило другую: житель небоскреба остро ощутил свое одиночество и неукорененность. Своеобразие американского духа нигде так не выявляется, как в архитектурной эстетике. Если европейский классицизм, возникший в XVII веке во Франции, был ренессансным преломлением античной ордерной системы, т. е. воспроизведением в третьей степени, то архитектура эпохи модерна — не подражание, а полное вытеснение оригинала. Отсюда брутальность «американского стиля»: небоскребы-монстры порождают друг друга, здания не затеняют одно другое, но служат зеркальными фасадами друг для друга. Это чисто архитектурные объекты, отрицающие город, интересы коллектива и индивидуума. Дикая, нечеловеческая антиархитектура, приспособленная к потокам транспорта. Отсюда поиски контакта и корней стали навязчивым неврозом людей XX столетия. Как может существовать порядок, если тела индивидов, составляющих общество, уже не испытывают сочувствия и сострадания, на которых тысячелетиями держалась коллективная жизнь людей?

Современный исследователь, как и прежде, сталкивается с трудностями определения, что такое город. На протяжении истории сложились промышленные, административные, политические, культурные, сервисные, туристические центры. Однако современные мегаполисы уже не поддаются сведению к одному из перечисленных типов городов, ибо в них параллельно осуществляются все названные функции.

Дом и город являются дополнением природы, которую разделяют на элементы и заново компонуют вокруг жилища. Аналитическая революция затронула и архитектуру, которая выступает как грамматика производства искусственного пространства. Архитектура модерна — это медиум, посредством которого артикулируется экспликация человеческого расположения в очеловеченном интерьере. Строительное искусство XX века становится тем, что можно назвать «осуществлением философии», которая стремится к территориализации Dasein. Однако именно оно переформулировало представление о «месте» как поселении, в котором прививались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели людей. Старое место понималось как «ойкумена», имевшая четкий вид и границы жилья. Сегодня наши дома расположены не на склоне горы и не на берегу реки. На зачумленный

воздух мегаполисов, отравленную химикатами воду, чудовищный шум инженеры отвечают изобретением изоляционных и реагентных материалов для фильтров и кондиционеров. Жилище превращается в антропогенный остров, апартамент изолированного индивида.

Возникает вопрос: что происходит в процессе изоляции индивидов, их отказа жить вместе с кем-либо другим? Индивидуальный апартамент, снабженный электрическими, нагревательными, охлаждающими и иными приборами, где ванна и туалет олицетворяют санитарный стандарт, а кухня — гастрономический, является клеткой, местом заключения одинокого индивида. В ответ на это архитекторы перестраивают городскую среду по образцу Диснейленда, где главное — развлечения, а не нужда и забота. Превращение общества в гигантскую теплицу превращает всех ее обитателей в детей. Современное общество потребления реализует то, о чем мечтали наши предки, жившие в более суровых условиях. То, о чем грезили в сказках, наконец воплощается в жизни. Искусство находит применение в строительстве пассажей, анимационных центров и прочих мест комфортабельного досуга.

Среди причин роста крупных городов редко упоминается концентрация богатства и увеличение потребителей. В XV веке в Европе было немногим больше десятка городов с населением больше 100 тысяч человек: Палермо, Рим, Лиссабон, Севилья, Амстердам (около 100 тыс.), Венеция (168 тыс.), Неаполь (240 тыс.), Париж (180 тыс.), Лондон (250 тыс.). В XVI веке возникает феномен крупного города. Быстро растут Вена (130 тыс.), Париж (500 тыс.), Лондон (674 тыс.), Москва (более 200 тыс.), Петербург (более 200 тыс.), Берлин (141 тыс.). Чисто торговые города (Бристоль) насчитывали не более 40 тысяч населения. Столь же невелики Манчестер, Глазго и другие промышленные центры. Исключение составляет Лион, где развивалась индустрия роскоши.

Рост европейских городов в XVII—XVIII веках не поддается объяснению военными, торговыми, религиозными, административными и производственными факторами. Люди едут в город, чтобы вести праздничный образ жизни. Города становятся центрами потребления и развлечения. Венеция уже с XV века город богатых рантье. Роскошь и праздники сделали ее привлекательной для всех европейских дворов. Туда ездили развлекаться царственные особы со всей Европы. Богатство Рима определялось доходами церкви. Особо выгодным делом оказалась продажа индульгенций. Львиная доля дохода доставалась римской церкви. Главным

потребителем стал папа и его родственники. Кардиналы тоже содержали богатые резиденции, которые обслуживали по полторы сотни слуг. Когда папа переехал в Авиньон, Рим опустел. Мадрид в XVII веке стал мировым городом, после того как туда потекло американское золото. «Богатая гостиница для иностранцев» — так называли этот город историки. Богатство Парижа запечатлено в точных выкладках Лавуазье. Накануне революции предметов потребления продавалось на 250 миллионов ливров, 20 миллионов из них давали экспорт и торговля, 140 миллионов — проценты с долга государству и жалованья из казны, 100 миллионов — рента и налог с иностранных предпринимателей. Примерно такими же были источники богатства в Лондоне: $2/6$ населения жили за счет королевского двора, $1/6$ — за счет чиновников, $2/6$ — за счет государственной ренты, $1/6$ — за счет торговли и ремесел. Основное население Берлина составляли солдаты и чиновники. Их жалованье было невелико, и город не блистал богатством.

В России процесс урбанизации протекал точно таким же образом. Разве что Петербург, будучи еще столицей империи, постепенно становился промышленным центром. Зато сегодня Москва и Петербург меньше живут за счет рабочих и больше за счет чиновников, банкиров, работников крупных и мелких фирм и корпораций, наконец, спекулянтов и прочих не занимающихся тяжелым трудом лиц. Точной статистики нет, но массмедиа утверждают, что в Москве крутится до 80 % денег страны.

Уже давно многие города представляли собой мультиэтничные конгломераты, и в них, как, например, в Риме, были национальные кварталы, а в Венеции — даже гетто. При этом город исправно играл роль плавильного котла и перерабатывал разнородную в культурном отношении массу жителей в единое целое. Однако в последнее время мегаполисы перестали выполнять свои идентификационные функции. Необходимо проанализировать сложившуюся ситуацию, изучить формы межэтнических связей в крупных городах и выдвинуть достоверные прогнозы в отношении их будущего состояния. При этом предстоит дать ответ на вопрос о том, как можно избежать межэтнических конфликтов и более того — способствовать формированию единства населения, состоящего из представителей разных этносов и культур.

Попытки снятия конфликтов в основном строятся на концепции диалога и идей толерантности. На самом деле решение этой проблемы можно понимать и как архитектурную задачу. Город должен формировать не только индивидуальное, но и коллективное тело. Раньше государство не жалело денег на строительство

великолепных общественных зданий. Сегодня архитекторы проектируют жилые кварталы, дома, квартиры, в которых проживают автономные индивиды.

Антропология и метафизика Петербурга

Что такое Петербург? Одна из российских столиц, культурный центр или просто мегаполис, где люди живут, не интересуясь друг другом и не спрашивая, из каких мест он пришел сюда. В философском дискурсе о городе постоянно присутствует тема о наличии особого духа, который объединяет горожан. Он слагается из его славной истории, великих людей, которые в нем жили и творили, музеев и памятников. В этом духе есть нечто не только героическое, но депрессивное. Этот город был пространством страдания и даже настоящим адом для «маленьких людей», испытавших здесь ужасные физические и духовные муки. Может быть, поэтому в городе так много церквей. Парадокс Петербурга в том, что, несмотря на страдания и несправедливость, люди переживали единство с ним и другие чувствовали это. И до сих пор Петербург остается символом особой культуры.

Но не следует обольщаться. Петербург сегодня — это культурная фикция, так как многие живущие в нем люди не признают его своим. Он перестал быть плавильным котлом, в котором приезжие очищались от местных предрассудков и становились горожанами, петербуржцами, носителями духа и культуры города. Многие приезжие считают его чужим, ибо не находят мест, где поддерживается единство людей. Сталкиваясь не только с враждебностью, но и с отчужденностью, они живут маленькими землячествами и используют город как место для добывания хлеба насущного.

Не следует и торопиться с диагнозом: город мертв и ничто уже не в силах реанимировать былое единство горожан. Петербург, конечно, изменился, и превращение его в современный мегаполис привело к инфляции прежних городских добродетелей. Говорят, что современная молодежь уже не чувствует себя ответственной за свой город. Может быть, это и есть освобождение? Но люди, даже если они уже не способны жить вместе, всегда остаются людьми и не могут смириться с изолированным существованием в своих маленьких жилищах-инсулах. Им необходимо что-то вроде дома и домашнего очага, городской площади и священного огня, они нуждаются в общественном форуме и театре. Но именно эти при-

ватные и общественные пространства подверглись деструкции. Что же пришло им на смену, в каких символических пространствах формируется современный горожанин, кто такие современные петербуржцы: часть российского народа, художественная публика, революционная толпа или просто инертная масса? Прежде чем отвечать на вопросы, надо их правильно поставить. Поэтому вопрос о Петербурге должен стоять в контексте как истории, так и современности.

Петербург изначально складывался как полиэтническая и мультикультурная столица империи, как портовый город, в котором проживали не только европейцы, но и выходцы из кавказского, среднеазиатского, сибирского, китайского и других регионов. Все они, как правило, находили свободную экологическую нишу и спрос на продукты своего труда. Некоторые из них проживали в своих кварталах, строили храмы, школы, имели библиотеки. Вместе с тем этнические, национальные, религиозные различия не исключали формирования единого петербургского культурного типа. По сравнению с Москвой, где, по воспоминаниям Олеария, по отношению к иностранцам существовали значительные ограничения, в Петербурге они всегда жили относительно свободно. Жители обменивались товарами, услугами, символическим и культурным капиталом и благодаря этому не только преодолевали враждебное отношение к чужому, но и использовали достижения друг друга для развития цивилизации.

Петербург был мощным плавильным котлом культуры, благодаря которому Российская империя сформировала свой главный капитал — людей, обладающих чувством патриотизма. Как известно, вклад иностранцев в развитие Российского государства и русской культуры поистине неоценим. Исследование уникального опыта межкультурных и межэтнических коммуникаций имеет огромное значение для формирования модели современного мультиэтничного общества.

Человек в пространстве мегаполиса

Уже давно беглецы пытались создавать новые формы сообщества — коллективные пространства для проживания, дома-коммуны. Интернет открывает новую возможность преодоления провинциализма и разделенности. Прежде всего снимается вопрос о работе и рабочих местах. Персональный компьютер связывает человека не только с какой-либо фирмой, дающей работу, но и со

всем миром. Компьютерная сеть снимает и трудности общения автономных индивидов, поселившихся в загородных домах.

Другие исследователи отмечают, что Интернет не разрушает пространство города, но задает ему новые измерения. Глобальным городом становится сама Сеть. Он вовсе не общедоступен. Именно виртуальные коммуны пытаются создать своеобразные безопасные кварталы для привилегированных. Они стимулируют создание все более утонченных миров, вход в которые оказывается затрудненным. Новая система включения и исключения пытается противодействовать шуму, грязи, насилию и использует при этом «электронные стены». За их пределами разгуливают юношеские банды, наркоманы и террористы, фанаты и психопаты. Они угрожают нормальному сообществу не только физически — насилием или инфекционными заболеваниями, но и создают электронные аналоги своих пороков. В таком качестве выступает детское порно, пропаганда терроризма и национализма.

Очевидно, что только поэтому невозможна гомогенная компьютерная сеть и необходимы границы, разделяющие различные сообщества. Так, Глобальная сеть превращает город в систему гетто, которые оказываются при этом взаимосвязанными и могут коммуницировать на почве труда, денег, информации. Но такие гетто уязвимы. Например, житель респектабельного дома с целью получения денег может заниматься созданием порностраниц. Конечно, можно создавать своеобразные профилактории среди мирской грязи. Однако его жители утрачивают способность сопротивления микробам и становятся их легкой добычей. Кроме того, надо продумать и то обстоятельство, что попытки иммунизации создают внутри самих профилакториев новые и эффективные вирусы. Очевидно, что в ответ на попытки создания новых «гуманных» мест для человеческого стада возникнут и новые формы зла, с которыми, как и в прежние времена, надо уметь сосуществовать.

Городское пространство воспринимается телом в своих собственных масштабах. Но сами эти масштабы только отчасти заданы потребностями, доставшимися от природы. Все-таки современные мегаполисы настолько сильно отличаются от первобытных поселений, что житель деревни с трудом привыкает к темпу городской жизни. Точно так же жители современного города с трудом принимают тесноту домов и узость запутанных улочек средневекового центра. Таким образом, то, что воспринимается как естественное, есть продукт культурного развития. И хотя это изменение в масштабах естественного и искусственного происходит чаще всего минуя рациональное обсуждение, тем не менее

оно не случается само собой и не возникает как побочный продукт становления новых городских пространств. Можно отметить не только целенаправленное изменение среды обитания, включая географию города и интерьер жилища, но и планомерную воспитательную работу над телом, которая к тому же дополняется разного рода ортопедическими и мнемотехническими процедурами. При этом под «ортопедией» понимаются разного рода практики протезирования, т. е. удаления одних органов и инсталляции новых.

Конечно, в случаях «культурного протезирования» дело обходится без пилы и ножниц, однако происходит смена масштабов и границ, порогов и барьеров, которые образуют историческую оптику тела, благодаря которым оно может воспринимать одни явления как красивые, вкусные, хорошо пахнущие и полезные, а другие — как безобразные и угрожающие. Ортопедия сопровождается «мнемотехникой»: запоминание не простая зубрежка, а воздействие на тело, следы, наносимые на тело культурой. «Мнемотехнику» необязательно сводить, как это делал Ницше, к ударам кнутом и прочим телесным пыткам. В сущности, большинство человеческих контактов осуществляется посредством тела, и все они оставляют на нем свои следы и зарубки, которые выступают формой памяти и способом передачи традиций и опыта. Изуродованные конечности, которые выставляют нищие, это, в сущности, крайняя форма предъявления телесной жертвы, которую люди приносят на «алтарь отечества». Все мы вынуждены платить за жизнь своим юным невинным телом, и то, что описал Фрейд, — инсталляция сексуальности — является лишь частью широкомасштабного процесса работы культуры над телом.

Обращение к анализу способов общения людей в современном мультикультурном городе помогает понять изменение самопредставления человека. При этом очень важно обратить внимание на осознание недостаточности собственного тела. Обычно в критике этой недостаточности, например в учении о греховности и аскетике, видят лишь репрессивное отношение к телу. Однако, увлекшись вопросом о технике, забывают при этом исследовать возникновение и развитие чувства самой этой недостаточности. Кроме того, чувство недостаточности лежит в основе не только техники борьбы с греховностью, но и в основе чувства сострадания, которое вовсе не вытекает из абстрактного понятия добра или наличия доброй воли. Сострадание глубже и сильнее этих, несомненно, вторичных, сравнительно поздно культивированных моральных дистинкций. И даже тот факт, что сострадание как общественное чувство катастрофически быстро исчезает из нашей

жизни, говорит лишь о том, как далеко мы ушли от наших средневековых предков, которые так жаждали сострадать, что наплодили огромное число страждущих калек и нищих.

Жизнь в современных городах протекает под напряжением чудовищно противоречивых желаний: автономности и общения, любви и ненависти. Исчезновение чувства укорененности и невозможность признать текучую «прозаическую» самость при нарастании социальных различий обостряет проблему Другого. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд реконструировал эту социологическую истину на уровне телесности. Удовольствию как чувству, связанному с единством и целостностью, стремлением к Другому, он противопоставил чувство реальности, трансцендирующее удовольствие. Запрет на сексуальное наслаждение переводит удовольствие в некую чистую априорную форму, которую Фрейд определяет как любовь к матери, охраняющей ребенка от воздействий внешнего мира. На пути чувства удовольствия человек растворяется в Другом. Желание укрытости и защищенности оказывается у Фрейда более древним, чем религия с ее любовью и аскетизмом. Но не менее древним выступает у него и чувство раздражения или неудовольствия, которое порождает фантазм неудовлетворенности и недостаточности. Современные социальные коммунитаристские движения явно не учитывают это второе желание, ибо строят свои планы исходя из целостности и защищенности. Но без чувства неудовлетворенности человеческая история застыла бы в состоянии безжизненной стагнации. И в этом опасность абсолютизации чувства самодостаточности.

Сегодня противоречивая связь тела и города лучше всего описывается языками психо- и шизоанализа. Как возможно самосохранение в условиях раздраженного и подавленного тела? Как может существовать порядок, если тела индивидов, составляющих общество, уже не испытывают сочувствия и сострадания, на которых тысячелетиями держалась коллективная жизнь людей? Это вопрос наших современников, живущих в мультикультурных городах: как избавиться от пассивности, откуда придет освобождение? Античное общество нашло свои ритуалы, вырабатывающие гражданственность как основу общественного единства. Христианство создало новый тип общности, моральные санкции которого культивировали опыт терпимости и сострадания к другому. Было бы маниакально-болезненным призывать к реанимации этих старых форм единства, хотя политики инсценируют через массмедиа все возможные формы единения — от языческих до христианских. Недостает ритуалов, но и они, кажется, создаются — правда, при

этом остаются монокультурными и поэтому скорее создают и усиливают, чем снимают напряженность в обществе. Конечно, остается возможность повторения трансцендирования опыта страдания, который был выработан христианством как сохранение единства перед пугающими поворотами судьбы и который помогает выживать в самые тяжелые периоды человеческой истории. Но как это сделать?

Революционеры в Париже и в Петербурге столкнулись с этой трудностью, когда попытались объединить людей на основе сочувствия. Они нашли символы Республики-Матери, но, воздвигнув памятники, не смогли создать место единения, так как город неумолимо вел к разъединению и автономизации людей. Транспорт, жилище, места работы и развлечения — все перестраивается под тело автономного индивида. Получив свободу и независимость в изолированном жилище, человек ощутил ужасное одиночество и пустоту общественного пространства. Стремление к комфорту, первоначально культивируемое с целью восстановления сил индивида после тяжелого трудового дня, привело к отрыву от окружающей среды. Если современная цивилизация мобилизует усилия, направленные на преодоление одиночества и пассивности, не окажется ли она опять перед выбором опыта страдания и боли как единственно эффективных способов сборки коллективного тела?

Архитектура современных городов может быть представлена как маркировка точек, в которых общество теряет контакт с болью. Революции расчищали пространство от обломков прошлого и, стремясь избавиться от мест боли и страдания, оставили его пустым. Однако широкие площади не стали местом единения людей. Несколько раз в году во время государственных праздников люди демонстрировали единство и организованно шествовали перед представителями власти. Однако эта организованность коллективного тела на деле оказалась пассивностью; широкие, освобожденные от виселиц и гильотин площади на самом деле остались местами боли и страдания, так как именно в пустоте общественного пространства человек ощутил ужасную тоску по единству. «Смерть Марата» Давида как раз и демонстрирует адские муки умирающего человека, брошенного на произвол судьбы в холодном и пустом общественном пространстве.

Типичным мировым городом современности является Нью-Йорк. Но если посмотреть на его агору — центр, где тусуется молодежь, то вдумчивого наблюдателя охватывает глубокое беспокойство. Прежде всего поражает мирное сосуществование белых и черных, итальянцев и евреев, китайцев и латиноамериканцев.

Это, кажется, доброе наследие старой доброй Америки, как известно, колонизованной самыми разными народностями, вынужденными жить в мире и согласии и находить какие-то новые формы идентификации, свободные от национальной или расовой ограниченности. Кроме разнообразия цветов лиц и стилизованных национальных одежд, поражает разнообразие занятий общающихся здесь людей. Представители старой богемы, молодые наркоманы, гомосексуалисты, проститутки, художники и артисты, писатели и интеллектуалы и, наконец, вездесущие туристы — все это образует причудливую пеструю картину, напоминающую калейдоскоп. И вместе с тем как раньше эмигранты селились по принципу землячества в домах или кварталах и жили достаточно замкнуто, так и сегодня разнообразные общественные группы имеют свои территории и держатся обособленно. В одном месте собираются потребители героина, в другом — кокаина. Одна часть общественного места занята гомосексуалистами, а в другой части выстраиваются проститутки. Таким образом, самым поразительным в современном городе является единство различия и безразличия.

Пугающим выглядит лихорадочный ритм движения, и возникает подозрение, что все эти люди больны неизлечимой болезнью. И действительно, над ними нависла неотвратимая опасность СПИДа. Когда-то Фукидид призывал к единству афинян в борьбе против чумы. Сегодня, когда все знают об опасности СПИДа, консультаций врачей, раздачи бесплатных шприцев, полицейских облав явно недостаточно. Поразительно, что носителями вируса оказываются представители художественная элиты — те, кто снимают кино, ставят спектакли в театре, пишут картины, занимаются спортом или работают в шоу-бизнесе. Другие — наркоманы — подхватывают СПИД в результате использования шприцев, которыми пользовались носители вируса. Секс, наркомания и СПИД связаны здесь нераздельно. Нью-Йорк — это город бездомных и безработных. В нем много пустующих домов и мест, где можно получить помощь. Но беднота боится наркоманов и уже не решается ночевать в парках на скамейках. Ночью они спят в заброшенных домах, а днем перемещаются в богатые кварталы, поближе к банкам, где и просят милостыню.

Другим отличием современной агоры от классической является отсутствие артикулированных речей. Наррация у современной молодежи считается неприличием и явным признаком безумия или старческого маразма. Так они протестуют против господства языка. Однако в том, что современные люди выбрали молчание, виновато и устройство города. Его шумные улицы и площади,

транспорт, кафе, магазины не располагают к дружескому общению. Но чувство симпатии реализуется на визуальном уровне. Вместо долгих завлекательных разговоров молодые люди обмениваются взглядами и улыбками. Они вспыхивают и гаснут, как огни рекламы, и поддерживают человека в мире, где реальность и иллюзия неразличимы. У Хулио Кортасара есть рассказ о встрече в метро, где герой, мельком взглянув на сидящую напротив его женщину, ярко осознает бессмысленность своей жизни и готов все бросить и пойти за нею хоть на край света.

Город открывает широкие возможности, и его пространство оборудовано своеобразными кулисами, скрывающими неожиданности. Это не столько политические, сколько повседневные возможности, реализация которых, впрочем, настолько затруднена, что за ней таится угроза стрессов. Современный индивидуум несет груз таких проблем, которые не в силах разрешить никакая социальная революция. Поэтому он не политический революционер. И даже те, кто считаются политическими анархистами или террористами, мечтают не о справедливом перераспределении собственности или единой универсальной идеологии, а о чем-то совершенно другом.

Современный человек не только не вписан в общество, но и враждебен по отношению к нему. Уже не существует какой-либо общей цели, способной сплотить их в единое целое. Можно сделать банальное предположение, что висящая над городом как грозовой заряд враждебность является следствием различия. Многообразие людей, отличающихся цветом кожи, обычаями, языком, формами жизни, социальным и экономическим положением, образованием, интересами и т. п., кажется, и является подлинным источником ненависти. Однако это простое предположение не подтверждается. Несмотря на все это, мультикультурные города современности устойчиво существуют уже почти целое столетие. В них мирно сосуществует то, что прежде изгонялось как чужое. Большой город не имеет общей культуры, но это не значит, что надо повторять лозунг о «моральном возрождении», как это делают консерваторы, расценивающие гетерогенность как угрозу национальной идентичности. Нельзя забывать, что прежние способы ее достижения, даже если включали дискурс о моральном и духовном, так или иначе использовали образ врага и культивировали нетерпимость к чужому.

Возникает вопрос: нет ли в топологии современного города таких устройств, которые обеспечивают мирное сосуществование людей, ведущих разный образ жизни, принадлежащих к разным

национальным и культурным традициям, имеющих разный цвет кожи, придерживающихся различных убеждений, а главное, ставящих перед собой приватные задачи, которые вообще не могут быть решены какими-либо общественными организациями? И можно сделать предположение, что город как-то снимает эти старые различия, служившие ранее источником глубоких и даже брутальных конфликтов. Известно, что мультинациональная Америка стремится сохранить единство и усиленно воспитывает патриотизм. Кино заменяет ей национальный миф. Различия допускаются и даже интенсифицируются на каком-то поверхностном уровне. Они стали феноменом моды и рекламы. Последние выступают как средства нейтрализации и одновременно дозволенной канализации энергии этих различий. Даже политические диссиденты и террористы вписаны в экономию обмена современного общества. Они допускаются и культивируются в системе сложных общественных противовесов как некие знаки границы, которую не должны переходить остальные граждане. Власть как бы говорит: смотрите на этих злодеев, они хотят разрушить то, что завоевано с таким трудом, они угрожают нашему благосостоянию. Она поступает с жизненными различиями точно так же, как американское кино. О чем бы ни снимались фильмы: о древних греках, ранних христианах, русских или арабах, везде господствуют американские ценности и одетый в ту или иную национальную одежду киногерой демонстрирует их. Не следует пренебрегать таким решением на том основании, что оно скорее внешнее, чем внутреннее.

Чувственность человека формируется географией, точнее, топографией города. Нью-Йорк — город прямых улиц, образующих прямоугольники. Такая решетчатая или сотовая структура не опирается на единый центр, из которого исходили улицы старых городов. Еще современные города напоминают шахматную доску и проводят геометризм независимо от ландшафта, выравнивают поверхности, засыпают овраги и спрямляют реки. Это вызвано рыночным отношением к городской земле, которая должна допускать обмен и быть в чем-то подобной ассигнациям. Различные земельные участки должны быть сопоставимы, и чем меньше параметров такого сравнения, тем легче использовать землю вместо денег. Отсюда необходимость преодоления зависимости цены на землю от близости к центру.

Чисто теоретически город без центра допускает большое разнообразие социальных контактов. В Нью-Йорке существует несколько таких центров, например Рокфеллеровский центр, который не имел никаких внешних препятствий для роста и ширился

во всех направлениях. Город без центра имеет флексибельный характер. Центры возникают и исчезают, на месте одних домов и кварталов возникают другие. Нью-Йорк постоянно перестраивается, и ни в одном из городов мира не сносилось так много домов, как в нем. План города постоянно корректировался и его решетчатая структура переносила это совершенно безболезненно. На место одних зданий из стекла и бетона ставились другие, еще более функциональные и экономичные. Хамелеонообразный облик города очень важен для закрепления мультикультурности. Нью-Йорк формировался как интернациональный город, и по мере роста благосостояния его жители уступали свое устаревшее жилье новым эмигрантам.

Однако Нью-Йорк отличался, например, от Лондона отсутствием транспортных артерий и сосредоточением большого количества рабочих мест в центре. Из-за этого строительство индивидуального комфортабельного жилья на окраинах замедлялось. После Второй мировой войны архитекторы взялись за радикальную реконструкцию транспортной системы. Обычно города были ориентированы на общественный транспорт, но Роберт Мозес видел Нью-Йорк глазами владельца индивидуального транспорта. Противники считали его проект разрушительным для города, но Мозес в качестве защиты выдвигал такие преимущества, как реальное увеличение количества владельцев автомобилей и планирование широких автострад, транспортных развязок и мест парковки. Движение грузового транспорта было ограничено улицами с глухими фасадами домов или ограждениями. Благодаря хорошим дорогам люди не должны ощущать давления города на свою психику. Судя по отзывам современников, Мозес плохо разбирался в традициях градостроительства, зато остро ощущал социальный заказ эпохи: фрагментировать город и связать его системой коммуникаций, рассчитанной на индивидуальный автомобильный транспорт. Разрушая привычную привилегированность центра, он чувствовал потребность человека в комфортабельном жилище и благодаря автострадам раздвинул границы города. В пригородах развернулось строительство жилья, где могли жить отдельные семьи. Мозес был озабочен также проектированием рабочих мест и запланировал на окраинах целый ряд небольших предприятий, где могли работать жители и особенно женщины, получившие возможность повышать семейный доход.

Телесное движение понималось строителями современных городов с точки зрения медицины и биологии. Аналогии с сердцем и легкими, венами и артериями привели к пониманию индивиду-

ального тела, движение которого стимулировало общественный организм. Город планировался как пространство, обеспечивающее движение. Города XVIII века предполагали самостоятельного, свободно движущегося индивида. Сегодня темп движения ускорился и человек связан с отдаленными местами города посредством автотранспорта. Такой способ передвижения предполагает покоящееся тело, проносящееся сквозь пространство. Отсюда города становятся более рациональными и бесцветными. Если гарвеевская метафора о строительстве городов предполагала передвигающегося на своих ногах индивида, то теперь это пассажир транспортного средства и движение его имеет монотонный характер. Пространство и движение в городе сделали человека инертным, пассивным и обособленным.

Психологи и социологи констатировали феномен «одиночества в толпе» как опасный симптом болезни общества и поспешили предсказать скорейший кризис. Однако современные города оказались весьма живучими. Это говорит о том, что существуют какие-то невидимые взору сети порядка, обеспечивающие единство граждан. С одной стороны, они стали невидимыми, так как не демонстрируются и не связываются с единством нации, не требуют от человека прежде считавшегося гражданским долгом самопожертвования. С другой стороны, они не стали внутренними или душевными, ибо современный человек остро ощущает дефицит именно душевности, и инфантильное желание близости, конфликтующее с дистанцированным поведением, порождает различные психические аномалии, подробно описанные в психоанализе.

Важной коммуникативной структурой, соединяющей людей в общественное целое, является реклама системы вещей. Бодрийяр в одной из своих книг всесторонне проанализировал фундаментальный сдвиг в системе вещей современного общества. Он характеризуется, во-первых, «скрытостью» их функций и одновременно значительно большей функциональностью. Тот, кто хотя бы раз в жизни разобрал механические часы, наверное, помнит радость от понимания, как они ходят. Это похоже на схватывание сути доказательства геометрических теорем. Когда это приходит, геометрия перестает быть проблемой. Механические вещи рациональны, и, глядя на готический храм или арочный мост, мы отчетливо ощущаем их прочность, основанную на расчете: каждая деталь конструкции выполняет свое назначение и эстетика подчиняется механической логике.

Подобная же механика, но только моральная, господствует в интерьерах буржуазного общества. Просторные помещения

и стоящие в них вещи имеют функциональное назначение: стол и стулья, буфет и шкаф, кровать и тумба — все это демонстрирует строгий порядок и его устойчивость. Вещи служили годами и даже переходили от поколения к поколению. Они создавали дополнительную защиту от анархии и выступали своеобразным культурным кодом, обеспечивающим стабильность общества и оберегающим индивида от распада. Перемещаясь из общественного пространства в приватное, приходя со службы домой, человек не отключался от общества, оно заботливо опекало его домашней обстановкой, которая символизировала и осуществляла порядок. Бездомный — это асоциальный человек, представляющий угрозу обществу. Именно поэтому общественное мнение отслеживает нарушение соответствия социально-экономического статуса и обстановки. Уход из дома — это не просто прихоть. Это революция. Осознавая это, на склоне лет Лев Толстой использовал бегство как последнюю и радикальную форму протеста.

В результате переплетения различных факторов сегодня сложилась принципиально новая система вещей. Прежде всего, экономия площади привела к уменьшению квартир и соответственно к миниатюризации мебели. Дизайнеры не пошли путем чисто количественного уменьшения, а создали принципиально новую обстановку, которая образует прочно взаимосвязанную сплошную среду. Она отличается от классического буржуазного жилища отсутствием центра и моральной разметки. Она не имеет ничего общего и с «квартиркой» мещанского декаданса, когда жилье создавалось женщиной в форме своеобразной «коробочки» — уютного гнездышка, наполненного безделушками, салфетками и картинками. Современное жилье — технологическая реальность, которую мы еще не до конца осознали.

Характеризуя традиционную обстановку, Бодрийяр писал: «Типично буржуазный интерьер носит патриархальный характер — это столовая плюс спальня. Вся мебель здесь различная по своим функциям, но жестко тяготеет к двум центральным предметам — буфету или кровати».[153] Вещи и само устройство индивидуального дома образуют своеобразный организм, воплощающий моральный порядок, как бы овеществляющий или обозначающий систему ценностей общества, центральной среди которых является семья. По мере распада большой семьи и большого жилища, бегства молодежи в города меняется и стиль домашней обстановки. Кровать превращается в складной диван, шифоньеры — в «стен-

[153] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. С. 11.

ки» и встроенные шкафы. Вещи то убираются, то извлекаются в нужный момент из скрытых полостей стен. Вещи не давят на человека, а подчинены ему, и современная обстановка кажется более либеральной.

Однако, как отмечал Бодрийяр, такой взгляд на эмансипацию человека от морального гнета вещей оказывается неполным. Действительно, с одной стороны, вещи стали более послушными и функциональными, они уже не обременены моральным и социальным этикетом, заставляющим человека и дома оставаться «зашнурованным». С другой стороны, вещи, утратившие моральное единство, оказались разрозненными. Поэтому задача современного дизайна состоит в сборке единства этих разрозненных, имеющих чисто функциональное назначение вещей. Нагрузка ложится теперь не на отдельные вещи, а на интерьер в целом. Основным понятием является понятие домашней среды, которая конструируется из серийных элементов и допускает разнообразную расстановку, игру, которая дает ощущение свободы и вместе с тем самой системой своих «правил» достаточно жестко привязывает индивида к обществу. Так что в современной мебели человек если и не исчезает, то выступает как сугубо упорядочивающее начало. Если раньше он придавал вещам «человеческое», моральное значение, то теперь перестал вмешиваться в жизнь вещей, предоставив их функциональному назначению. Именно поэтому современные квартиры так безличны, в обстановке отсутствует подпись, индивидуальность хозяина. «Человек обстановки, — писал Бодрийяр, — это уже не собственник и даже не пользователь жилища, но активный устроитель его среды. Пространство дано ему как распределительная структура, и через контроль над пространством он держит в своих руках все варианты взаимоотношений между вещами, а тем самым и все множество их возможных ролей».[154]

Если представить себе всю систему вещей, а точнее, приборов, которыми мы пользуемся в своем доме, то поневоле охватывает чувство ответственности и своей служебности по отношению к ним. Подобно тому как современное производство уже не требует мускульных усилий, а все больше сводится к наблюдению за приборами и нажатию кнопок, так наш дом уже не может рассматриваться как система вещей, которые нам служат и которые мы потребляем. Это не вещи служат нам, а мы их обслуживаем. Предметы современной обстановки уже не могут рассматриваться

---

[154] Там же. С. 21.

по аналогии с «Вещью» Хайдеггера, не обнаруживают скрытой истины бытия, не являются субстанциальными и не переживаются как дар в соответствии с бессознательными желаниями. Объединенные в сплошную функциональную среду, вещи стали утрачивать облик отдельных предметов, каждый из которых «украшен» и наделен собственным смыслом. Вещи подгоняются не к руке или глазу человека, который может ими любоваться и пользоваться по отдельности, а друг к другу. Человек сам вписан в эту среду как вещь, точнее, как тело, к форме которого прилегают все эти кресла и диваны.

Современный интерьер по-своему эффективно вписывает человека в общество. Если раньше вещи символически или идеологически истолковывались и таким образом связь человека и общественной системы вещей опосредовалась сознанием, то теперь она реализуется как связь вещей, включая человеческое тело, и домашней среды. Смысл этой связи и раскрывает реклама. Сегодня мы злобно воспринимаем рекламу, считая ее формой манипуляции нашим сознанием. Но реклама не только «украденный миф», как определял ее Р. Барт, но и нечто большее. В конце концов, воздействие рекламы на наше сознание не так уж и велико, нас раздражает ее назойливость и мы критически и даже негативно относимся к рекламируемой продукции. И все-таки эти формы эмансипации не достигают своей цели, ибо назначение рекламы не в том, чтобы информировать и манипулировать, заставлять покупать ненужные вещи. Реклама сама является предметом потребления и поэтому критика ее как инструмент манипуляции наших потребностей не достигает эффекта. Задача рекламы не пропаганда отдельных вещей, а интеграция человека в их систему. Это форма связи индивида и общества. Это ответ на загадку о том, что связывает атомизированных индивидов в общественное целое. Реклама создает ощущение заботы о человеке со стороны общества. Бодрийяр писал: «Решающее воздействие на покупателя оказывает не риторический дискурс и даже не информационный дискурс о достоинствах товара. Зато индивид чувствителен к скрытым мотивам защищенности и дара, к той заботе, с которой „другие“ его убеждают и уговаривают».[155] Мы верим рекламе точно так же, как ребенок верит в Деда Мороза: зная, что на самом деле его нет, дети воспринимают его как символ родительской заботы. Так современная реклама эффективно выполняет функции прежнего символа Республики — женщины,

[155] Там же. С. 138.

символизирующей единство. Например, реклама мягкого кресла включает те же образы и желания и обещает безмятежный покой и снятие напряжения, с материнской заботой предоставляемые обществом. Реклама покоряет заботливостью и детерминирует человека общественным целым.

Если взять город в целом, то создающие его архитекторы ставят перед собой примерно такие задачи: строительство общественных мест, отдельных жилищ и экономных домов для рабочего люда. Но были архитекторы, устремленные в будущее. Они устремились ввысь и строили город по вертикали. Как будто увлеченные идеями Маркса, они строили жилища для людей, у которых отпала необходимость работать на земле и которые, подобно ангелам, жили над облаками. Архитекторы задумали новый Вавилон. Концепт башни опирался не на старую феодальную символику, а на новые веяния сохранения природы. Люди переселяются в искусственную среду обитания и перестают уничтожать естественную. Отрыв от власти земли символизирует освобождение от труда и преодоление отчуждения. Между базисом и надстройкой нет диалектики, остается простое соседство. Прощание с землей означает прощание с прежней трагической историей. Постисторические технологии работают не на земле, а в воздухе.

Пророком-визионером и аналитиком новой архитектуры считается Констант (Констант Антон Ньевенхауз), его проект «Новый Вавилон» имеет важнейшее историко-философское значение. Он маркирует отрыв от земли и труда. В этом проекте и зарождается постмодернизм, означающий конец эры материализма. Жители «Нового Вавилона» — номады-экзистенциалисты, которые обитают вне сферы отчуждения труда. Они поселяются в висячих садах, где предаются разнообразным безумствам. Старая география ландшафта заменяется инсталляцией исполнения желаний.

При всем своем утопизме Констант был и аналитиком постмодерна. Он впервые обратил внимание на значимость воздушных практик. Конечно, он исходил из социальной утопии преодоления отчуждения труда и средством его считал переселение с земли в воздух. Но на самом деле это и является сегодня наиболее востребованным. «Новый Вавилон» замышлялся как воздушная колония художников-номадов, реализующих свой стиль жизни. Они не собирались никого принуждать. Они просто уходили в небо, где могли жить так, как хочется. Базисом политических действий становится атмосфера. Фантазматическим пунктом прибытия

стал «Новый Вавилон» — место воплощения нового общества. Эксперименты, которые осуществляют его жители, не отягощены борьбой с прошлым, среди них не возникает никакого конфликта культур.

Коммуникация и урбанизация

Глобализация, которая открывает хорошие перспективы в сфере экономики, политики, информации и коммуникации, тем не менее таит в себе определенные опасности. Их не следует понимать вслед за антиглобалистами как некое абсолютное зло, однако стоит подумать над тем, как их максимально нейтрализовать. За все приходится платить, и, вероятнее всего, придется заплатить существованием самобытных культур, игравших роль символической защиты общества. Однако стоит подумать о последствиях, ибо они уже ясно обозначились. Бездомность, безродность современного человека прогрессируют, как ни странно, прежде всего там, где люди имеют комфортабельное жилище и могут свободно передвигаться по всему миру.

Так называемая глобализация протекает весьма по-разному в зависимости от конкретных условий. Необходимо описание каналов, по которым циркулируют информация, деньги, культурные артефакты и иные ценности. Важно знать, какие организации и какие люди обслуживают эти сети. К каким последствиям приводят те или иные инъекции европейских культурных образцов (экономика, политика, права человека, искусство и др.) в «тело» неевропейских народов. И наоборот, могут ли (и если могут, то как) те, кого представляют другие, представлять себя сами и тем самым влиять на другие «цивилизованные» народы. Тут тоже мало разговоров о взаимодействии культур, необходимо проследить трансформации культурного и иного капитала. Современность, даже если признать глобализацию, не есть что-то монолитное. И это должно предостерегать от односторонних и однозначных оценок. Модель современности следует строить в гештальте не сферы, среды или мембраны, а сети, состоящей из тонких каналов, по которым циркулируют люди, товары, знания и капиталы (включая культурный и символический). Речь идет о «молекулярном» подходе, и это сразу меняет стратегию диалога.

Наиболее подходящей машиной интеграции представителей различных этносов и наций всегда считался крупный город. Все города основывались пришельцами. Они росли не только за счет

местного населения, но и пришлых. Более того, уже давно многие города представляли собой мультиэтничные конгломераты и в них, как, например, в Риме, были национальные кварталы, а в Венеции — даже гетто. При этом город исправно играл роль плавильного котла и перерабатывал разнородную в культурном отношении массу жителей в единое целое. Конечно, жители разделялись по своему социальному, экономическому и профессиональному положению, а также по культурному уровню, однако было нечто, что заставляло всех их дружно вставать на защиту города в минуты опасности. Город имел лицо, по принадлежности к городу судили о человеке.

Но в последнее время мегаполисы перестали выполнять свои идентификационные функции. Хуже того, его новые жители уже не желают «переплавляться», а образуют внутри города такие кварталы, где даже власти вынуждены разговаривать на языке населяющих их жителей. Национальные кварталы современного Нью-Йорка это уже не гетто, а нечто иное. Если раньше коренные итальянцы, евреи или русские оставались верными своей культуре и обычаям, а их дети и тем более внуки уже были американцами и с большим акцентом говорили на родном языке, то современные эмигранты, не принимающие ценностей города, не стремятся и к сохранению своей прежней культуры. Они чужие среди своих.

Это порождает трудности, связанные с восстановлением единства города в форме солидарности его жителей. С либерально-рыночной точки зрения это и ненужно. Однако автономные и независимые жители мегаполисов получили жестокий урок от террористов. Их акции свидетельствуют о том, что фундаментализм вовсе не исчез, и поэтому от жителей городов по-прежнему в критические моменты требуется проявление солидарности, ибо никакие спецслужбы не в силах сделать то, на что способна бдительность и мужество граждан.

Современный российский город тоже не справляется с иммигрантами. Еще в советское время предпринимались искусственные ограничения, направленные на регулирование иммиграционных потоков. К их отмене добавилась стихийная иммиграция последнего десятилетия, которая уже не связана с потребностями сферы труда. Переселенцы, конечно, еще говорят по-русски (и это наследие СССР), однако уже не вписываются в городскую культуру и образуют автономные анклавы, которые не похожи на традиционные диаспоры или «землячества». В силу переполнения рынка труда они вынуждены заниматься полукриминальной или просто криминальной деятельностью.

Не отрицая современных акций — возрождение традиционных и новых зрелищ, разного рода фестивалей, а также попыток восстановить почетное гражданство как символ человеческого величия города, следует продумать и культурные формы единства людей. Прежде всего это распространенные в Америке дни благодарения, новогодние и другие, в том числе и религиозные, праздники, когда люди обмениваются подарками и совместно вкушают пищу. Это могут быть благотворительные мероприятия, фестивали районов и улиц и даже некие общие мероприятия, объединяющие жителей домов и районов, — например, совместное благоустройство территорий. Устройству мест обитания и особенно отдыха следует уделять самое большое внимание. Так, лицо Петербурга, например, особенно центр, существенно преображается. Но важно, чтобы город приобрел не только парадное величие бывшей столицы, но и возродил былую теплоту межчеловеческих связей. Поэтому требуют восстановления не только детские площадки, но и места общения взрослых: для детей — нечто вроде «домов пионеров», для подростков — клубы, спортивные площадки и дискотеки, для стариков — парки, оборудованные павильонами для игры в шахматы.

Современное общество потребления напоминает Диснейленд, главное для него — развлечения, а враг — это нужда и забота. Советский и китайский реализм тоже изображал изобилие, свой Диснейленд. Сегодня все говорят о конце искусства, а между тем город становится не просто все более искусственным, но все более художественно-эстетическим феноменом, точнее, местом развлечения. Культурная среда образуется из многочисленных субкультурных образований вроде партийных, профессиональных и иных сообществ, каждое из которых формирует собственные образцы для подражания. Но есть ли что-то общее между фанатами рока, мотоциклов, любителями гольфа, лошадей, аквариумных рыб, остеопатами, палеолингвистами? Во всякой субкультуре действуют общие законы ассимиляции. Основное правило сборки современных обществ: захватить и подчинить человека целиком. Нигде индивиды так не сходны, как в этих сообществах, отделенных друг от друга невидимыми, но непроницаемыми стенами. Безусловно, истинное в одной зоне ничего не значит в другой. И вместе с тем никто никого не опровергает. Насколько прочен такой способ переплетения социальной ткани?

Прежние модели представляли общество как большую инсталляцию: «потребительское общество», члены которого объединены шопингом, как «общество комфорта», или, наоборот,

как «общество риска». В книге Джорджио Агамбена «Homo sacer» высказывается шокирующее утверждение, что современное общество организовано по принципу концентрационного лагеря: изолированного места, в котором главное — выжить. На самом деле можно говорить более либерально: к современной общественной системе применима, скорее, метафора бесконечного музея, а не изолированного лагеря. Переходы из одной среды в другую осуществляются посредством туризма. Если экономический мир был связан заботой о достатке и антагонистическими отношениями, то потребительский мир озабочен бегством от скуки. Искусство находит применение в строительстве пассажей, анимационных центров, в обеспечении комфорта.

Серьезные изменения в морали и нормах поведения обусловлены повышением уровня жизни. Ценой цивилизационного прогресса является снижение рождаемости и старение населения. Отказ от родительского долга только отчасти оправдывается дороговизной воспитания и образования. Люди уже не желают обременять себя лишними заботами о других.

В сфере ментальности также намечаются опасные тенденции. С одной стороны, происходит повышение моральной чувствительности общественности. Это проявляется в борьбе за права человека, гуманизацию дисциплинарных пространств общества, защиту окружающей среды и животных. С другой стороны, нарастает ресентимент, реализующийся как идентификация себя с жертвой. Разработаны профессиональные способы презентации жертвенности: евреи, негры, парии, аборигены, малые народы. Понятно, что этот феномен кроме психических имеет основательные экономические мотивы. Громкий скандал, вызванный требованием возмещения ущерба от вредных воздействий микроволновок, которые утаивались производителями, стал парадигмальным для многочисленных подобных процессов защиты окружающей среды и здоровья людей. Примером тому являются кампании о вредном воздействии на слух мобильных телефонов и аудиоплейеров, об угрозе крупных астероидов и т. п. Сегодня правительства развитых стран тоже изображают себя жертвами террористов. Такая позиция уязвима в том отношении, что она предполагает готовность принести себя в жертву. Как известно, это ветхозаветное мироощущение, присущее гонимым народам, не блокирует, а, наоборот, провоцирует агрессию.

ЯЗЫК ГОСТЯ

Цивилизационная роль способов, правил и ритуалов еды не ограничивается примитивным распределением ее между членами общества согласно занимаемому им месту в обществе и не сводится к этикету, укрощающему инстинкты. Разного рода воздержания и посты предполагают как внутреннюю готовность, так и внешнюю санкцию, одобряющую или не одобряющую воздержание в то или иное время. На самом деле в совместном принятии пищи одни дают, а другие берут, и это также не сводится к этике дара и формированию чувства солидарности и благодарности. Давать и брать пищу — это тонко организованные стратегии поведения, в которых как гость, так и хозяин достигают некоего равновесия. С одной стороны, хозяин копит лучшую пищу для того, чтобы пригласить гостей и насладиться своей властью над ними. На первый взгляд кажется, что именно гости играют в застолье подчиненную роль; они не могут осуждать ни поданную пищу, ни обхождение за столом. Принимая поданное за столом, не смея осуждать качество пищи, гости исполняют акт признания по отношению к хозяину. С другой стороны, приглашенный также может занять властную позицию и отказаться, считая ниже своего достоинства сидеть в предлагаемом обществе за одним столом. Но даже если речь идет не о знатном госте, все равно почетен любой гость. Тот, кто просил и получил гостеприимство, кто бы ни был он по своим социальным, этическим, профессиональным характеристикам, безусловный господин в доме и все стараются ему услужить.

Дающий и берущий попадают в отношения власти, поскольку один задает, а второй принимает образ другого. Само угощение задает некую телесную схему исполнения традиции, которой, собственно, и служат как хозяин, так и гость. Конечно, тут возможна ситуация, когда оба они не испытывают взаимной симпатии и не получают удовольствия от пищи. Хорошим примером могут служить сцены из известных книг, когда Эркюль Пуаро и инспектор Джеф пытаются жить и питаться вместе. Кухня — это то, что их разделяет, избирательность в еде образует различие, которое они никогда не смогут преодолеть. Однако, как и сфера сексуального, еда может совмещать удовольствие и власть. Власть выступает как диспозиция тел, как способ получения удовольствий, санкционированных властью в сфере частной жизни и повседневных практик. Удовольствия соотносятся с иерархией людей в обществе

и таким образом приобретают символический, даже моральный характер.

Примером могут быть рассуждения Ж.-Ж. Руссо в романе «Юлия, или Новая Элоиза» о пищевых предпочтениях: женщине свойственно любить молочные яства и сахар, кои словно являются символами невинности и кроткости, самых милых украшений женского пола. Большинство мужчин, наоборот, предпочитают кушанья с острым вкусом и спиртные напитки; им нужна пища, более соответствующая деятельной и трудолюбивой жизни, для которой природа их предназначила. Руссо отмечает не только гендерные, но и национальные различия: итальянцы употребляют растительную пищу — они женоподобны и вялы. Англичане едят много мяса — в их непреклонных добродетелях есть что-то жестокое, варварское. Швейцарец — по природе своей холодный, миролюбивый и простой, но в гневе лютый и неистовый — любит и мясную и растительную пищу, пьет молоко и вино. Гибкий и переменчивый француз употребляет всякие блюда и приноравливается ко всяким характерам. Вместе с тем французская кухня является весьма сложной. Все подряд и без разбору едят только сумасшедшие или идиоты. Те, кто не получает удовольствия от еды, всегда считались ненормальными и неполноценными. Не относятся ли к ним сегодня большинство людей, механически питающиеся искусственной пищей? Пожалуй, нет, сама практика удовольствий осталась неизменной и даже усовершенствовалась, изменилась только пища.

Путешествие как признание Другого

Сегодня мир стал открытым и путешествие перестало быть чем-то экзотическим. Путешествия стали безопасными, но все понимают, что это произошло не только благодаря цивилизационному процессу, смягчающему первобытные, якобы кровожадные инстинкты. На самом деле Другой если и не исчез, то оказался настолько стерилизованным и нейтрализованным, что является незаметным и неуловимым. Проблемой стала встреча с Другим.

Путешествие как эксперимент, доставляющий материал для методологического тренинга, практиковал и Жак Деррида. Его отчет о путешествии в СССР состоит по большей части из описаний предварительной стадии к нему, включая анализ всевозможных помех в восприятии, исследование всякого рода дублирующих описаний, чтение подготовительной литературы и т. д. Проявляя

крайнюю степень методологической осмотрительности и изощренности, для того чтобы не попасть в «машину описания», Деррида в некотором смысле становится жертвой своего исследовательского пуританства. Результат путешествия оказывается сомнительным для самого автора: «После десятидневного путешествия я спрашиваю себя, могу ли я сказать что-то такое, что заслуживало бы прочтения и постижения, что выдерживало бы сравнение с великими историческими событиями, со страстью всей жизни и, более того... с их соединением воедино. Я же извлек — и вы, вероятно, извлечете — из моей поездки в Москву меньше, чем из чтения добротных книг, написанных журналистами, компетентными историками, подготовленными и хорошо информированными политологами. И если бы даже я имел сообщить вам нечто весьма „личное" или очень „новое" в связи с недавней поездкой в Москву, я к этому, по всей вероятности, пока не готов. И скорее всего, я не владею такой формой <повествования>».[156]

Насчет неготовности к личностной форме воспоминания Деррида слукавил. Уже в «Почтовой открытке» он соединяет деконструкцию с личным и даже интимным. В своих воспоминаниях о матери он также признается в том, в чем признался бы далеко не каждый. Стало быть, причина сдержанности в чем-то другом. Посмотрим на то, как построено «Возвращение». Прежде чем говорить о своих впечатлениях, необходимо усомниться в их непосредственности — вдруг они нагружены чем-то таким, что подрывает их достоверность. В этой связи и предпринимается деконструкция дискурсов прежних европейских путешественников, побывавших в СССР и оставивших свои воспоминания, во многом определившие восприятие России на Западе. Оказывается, каждый культурный путешественник везет с собой контрабанду: груз своих понятий, ожиданий и оценок. В свете этого факта Деррида воздержался от каких-то оценок, прогнозов и рецептов, которых от него ждали московские интеллектуалы, воспринимавшие его как пророка.

По мнению В. А. Серковой, «Америка» Ж. Бодрийяра — путешествие совсем другого характера. Материал оформляется двумя способами. С одной стороны, на входе системы-интерпретатора мы можем выявить неопределенную «чистую» информацию, к которой в качестве упорядочивания ее потока применяется «метаинформация» — жесткая и определенная система кода и способа чтения. В работе Бодрийяра сталкиваются две структуры, в равной

---

[156] Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 18—19.

степени подлежащие дальнейшей обработке, — Америка как некая поставленная под сомнение культурная определенность и скрытая матрица перевода. Игра этих двух несовпадающих систем описания и определяет совершенно особенное наслаждение от чтения этого произведения. Нельзя даже сказать, что́ в этом тексте производит столь неотразимое впечатление: деспотизм метода (метаинформация, код, система дешифровки) или тот «первичный материал», та «фактичность», которая сопротивляется производству простых однородных элементов, препятствует произведению совершенной симулякровой модели.

Всякое путешествие является культурным, даже если оно является бесцельным. Фланеры, неторопливо разглядывающие симпатичных девушек, гуляки, блуждающие по улицам в поисках кофейнь или рюмочных, являются не песчинками в водовороте времени, лоскутками разноцветной жизни больших городов, они — весьма утонченные культурные машины, оснащенные чувствительными оптическими, вкусовыми, обонятельными, тактильными приборами. Вспомним, что «Преступление и наказание» Достоевского начинается с описания отвратительной городской вони. Кстати, Достоевский является одним из лучших аналитиков жизни неутомимых городских путешественников. Горожанин не видит природы и не знает названий ни трав, ни птиц, зато его подслеповатые глаза поистине становятся орлиными, когда он видит красивую нарядную даму или богатого господина; он также прекрасно разбирается в сортах вин, сыров, тканей и знает им цену.

«Путешествие, несомненно, старинное русское слово, означающее пересечение пространства с какой-либо познавательной или иной целью. Однако свое специфическое значение оно, по-видимому, получает в эпоху географических открытий, связанных с освоением новых земель, торговых путей, а также налаживанием политических и иных контактов. При этом купцов из заморских стран называли гостями, представителей других государств — послами, а их переводчиков — толмачами. Путешественники также пользовались услугами проводников — своих или местных жителей, знающих безопасные пути движения. Путешествие, таким образом, предполагает цель, задачи, средства передвижения, маршрут. В ходе его производятся записи, образующие дневник, составляется карта, на которую наносятся прежде всего те данные, которые определяются целью путешествия. Но независимо от того, ищет ли путешественник новые торговые или промышленные центры, выясняет ли военный, сырьевой потенциал соседа, карта должна отражать географию.

Итак, путешествие довольно четко отличается от различных форм человеческого перемещения в пространстве — кочевничества, переселения людей или даже народов, завоевания, паломничества, странничества, бродяжничества, изгнания. Сегодня путешествие стало делом либо государственным, либо частным, свойственным немногим ищущим острых ощущений сильным и смелым личностям. Однако великие цели, которые ставили первопроходцы, постепенно исчезают. На смену путешествиям пришел туризм. По мере того как туристический бизнес набирал обороты, он принимал формы квазипутешествия. Но при этом исчезли не только цели, но и последствия. Не будем идеализировать путешественника. Он в любом случае либо шпион, либо контрабандист. Его тайная миссия — это разведка. Вслед за путешественником приходят солдаты, купцы, миссионеры, предприниматели. Путешествия особенно расцветают в эпоху колонизации. Путешественник, хотя и вынужден приспосабливаться к чужому, так как одинок и беззащитен в чужой стране, на самом деле везет с собой груз своих представлений и является интерпретатором чужой культуры с собственной точки зрения.

Но турист еще хуже. Хотя он едет в другие страны в поисках чужого, экзотического, странного, с целью познания другой культуры, эстетики, образа жизни и обычаев других людей, на самом деле туризм является прежде всего способом собственного времяпрепровождения, способом восполнения собственной нехватки и заполнения пустоты собственной жизни, а главное — получения удовольствия. Турист не является тайным посланцем чужой державы, имеющей интерес к ресурсам и богатствам соседей. Но он далеко не нейтрален. Турпоездка — это тоже форма колонизации. Турист обменивает свои деньги на товар, и этим товаром становится что-то непонятное. Говорят, туризм всем выгоден. Действительно, это не просто эквивалентный обмен денег на услуги. Дельцам приходится вкладывать средства в поддержание и реставрацию национального культурного богатства и прежде всего памятников и музеев, которые являются культурным капиталом нации. Но на самом деле демонстрируемые туристам шоу далеки от народной или национальной культуры и являются ее величайшими искажениями, ибо соответствуют вкусам потребителя.

Турист на самом деле хочет чувствовать себя в чужой стране как дома. Речь идет не только о безопасности, но и о интерпретации чужого с позиций своего. Конечно, граница должна существовать, иначе турпоездку будут считать неудачной. Но это некая «мелодрама дифференциации», т. е. искусственно создаваемое

различие, не имеющее ничего общего с подлинным признанием Другого. Таким образом, туризм вовсе не способствует «дружбе между народами». Турист пребывает в иллюзии, которую по его же молчаливой просьбе создает Другой, адаптирующий для него свою культуру. Не встретившись с Другим, нельзя измениться и самому.

Так, мы вышли на подлинную цель путешествия, которая состоит в изменении самого себя путем столкновения с Другим. Речь идет не о войне, хотя поход тоже может быть причислен к путешествиям. Путешественник — это человек, рассчитывающий на гостеприимство, и этим он отличается от туриста, который за все расплачивается сам. Другой для путешественника — не продавец услуг, а хозяин, по отношению к которому он является гостем. Гостеприимство — форма близкого и сильного взаимодействия, настолько интимного, что в некоторых древних культурах гость делил с хозяином не только стол и кров, но даже женщину. Конечно, современные туристы посещают не только музеи. Туризм — это форма глобализации. Но тогда с точки зрения развития культуры и человеческой личности уж лучше бы люди сидели дома. Не философы-туристы, эти современные номады, а уединенные затворники, сидящие в провинции, вот кто на самом деле создает самого себя и творит культуру.

Но нет себя без Другого. Поскольку без туризма уже нельзя обойтись, надо что-то делать с этим затворником. Надо стремиться к тому, чтобы он снова стал путешественником, потому что это более аутентичная форма признания Другого. А для этого необходимо развивать старинную культуру гостеприимства. Приезжать нужно по приглашению в дом того, кто тебя пригласил. Такое предложение кажется современному человеку чудовищным. Все мы — городские индивидуалисты и присутствие чужого в своей квартире расцениваем как вторжение, вызывающее фрустрацию. Как говорил приехавшему в гости племяннику имеющий семикомнатную квартиру дядюшка в «Обыкновенной истории», «у меня решительно негде жить». Но при этом все мы ужасно одиноки и вместо того, чтобы лечиться у психоаналитика, лучше бы завели себе друга, а для этого надо сначала пригласить гостя. Он может стать другом. Отсюда гостеприимство — это самая выгодная инвестиция. Тот, с кем ты делил кров и стол, не должен предать тебя. Может быть, он не станет другом, но точно не будет врагом.

Что же такое гостеприимство и зачем оно нужно? Допустим, сегодня оно окажется неплохим терапевтическим средством и даже хорошей альтернативой психоанализу, но зачем на такие

жертвы шли люди в прошлом? Законы гостеприимства были придуманы не с целью обуздания особо кровожадных инстинктов. Дело в том, что современные люди становятся на удивление все более похожими друг на друга. Они живут в одинаковых жилищах, едят одинаковую пищу, носят стандартную одежду. Унифицируются благодаря косметике и эстетической хирургии их лица и тела. Образование и работа тоже становятся одинаковыми. Где сегодня еще может встретиться Другой? Но если исчез Другой, значит нет и меня самого. Вернуться к себе — значит найти и признать Другого.

Поскольку я существую и в этом, как говорил Декарт, нельзя усомниться, значит должен быть и Другой. Просто мы с ним не встречаемся. Принцип дистанции, исключающий близкие взаимодействия, реализуется не только в форме раздельного проживания людей (каждому человеку отдельное жилье), но и в разнообразных способах и уловках нейтрализации Другого. Дезодоранты, уничтожающие запахи, косметика, унифицирующая лица, одежда, покрывающая тела, этикет, хорошие манеры, вежливость — все это между своими. А с чужими на улице мы не общаемся и равнодушно, как в полусне, движемся в толпе.

Гостеприимство — это такая форма признания Другого, которая предполагает способность переносить и принимать не только его мысли, но и лицо, голос, запах. Конечно, в гостях мы ведем себя иначе, чем дома. Так, и старинный путешественник старался жить по обычаям той страны, где он находился. Но как бы он ни старался быть вежливым, он не мог изменить свое тело. Так он сохранял себя. И все-таки в гостях, когда ему тоже, наверное, давали старые хозяйские тапки, усаживали за стол, вели беседу, он менялся. Но главное — это добрая воля к коммуникации со стороны хозяина.

Туризм

Говорить о культурном путешествии по городу имеет смысл примерно так, как это делает Марсель Пруст в своем романе «В поисках утраченного времени». Мы путешествуем потому, что нам чего-то не хватает.

Наши предки, оставившие нам в наследство тонкую политику гостеприимства, основанного на ритуалах разделенного удовольствия от совместного приема пищи, пожалуй, лучше умели жить с Другим. Не принимая его за своего, признавая его специфику

и право быть таким, какой он есть, они сохраняли себя на основе тонких стратегий гостеприимства, которые имеют мало общего с экономическим обменом. Сегодня путешествия стали доходным делом и главная проблема — эквивалентный обмен «дарами»: деньги — на символический капитал.

В «Рассуждении о методе» Декарта проводится противопоставление исторического и идеального города. Первый ширится как попало и обречен на постоянные изменения, другой, сразу методично построенный по идеальному плану, будет существовать вечно. Спустя много лет Корбюзье исторически сложившимся городам также противопоставит план вечного города. Несомненно, это является отражением утопии «Небесного Иерусалима». Но в принципе великие города всегда закладывались как нечто искусственное, противостоящее естественному ландшафту. Согласно легенде об основании Рима, сначала была по кругу плугом проведена борозда, а затем возведены стены. Рассказы об идеальном городе обычно сочинены путешественниками. Согласно их историям, утопический город удален на большое расстояние и труднодоступен. Он расположен либо на острове, либо высоко в горах, а иногда под водой и даже на другой планете. Как правило, карта, по которой можно отыскать этот город еще раз, утрачена. К нему либо уже нет пути, либо он разрушен. Утопия предполагает, что идеальный город уже создан и где-то существует. Его можно только искать, но не строить. Исторически возникший город не может стать вечным, он не может быть воплощением утопии.

Противостояние исторического и вечного особенно ярко проявляется сегодня в Петербурге. С одной стороны, он является одной из впечатляющих попыток строительства вечного «умышленного» города, возведенного супротив природе на зыбкой почве. Можно привести несколько цитат с описаниями петербургского ландшафта, где в прямом и переносном смысле фигурируют образы пустоты: «Этот город дворцов со своими огромными пустыми пространствами и мощеными площадями очень похож на поле… Улицы поросли травой, потому что они слишком просторны для пользующегося ими населения. ...Лучшие памятники архитектуры Петербурга теряются среди огромных площадей, похожих более на равнину».[157] С другой стороны, город населен не ангелами, а людьми, которые его расширяют, достраивают и даже перестраивают. Техника строительства и техника реставрации развиваются

---

[157] *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году // Россия первой половины XIX века глазами иностранцев. Л., 1991. С. 497—498.

параллельно. Новые строительные материалы оказываются все более прочными, но многие еще крепкие здания сносятся, чтобы уступить место новым домам. Таким образом, грезы о вечном городе отвергаются в текучке строительных будней. Хотя открываются новые возможности сохранения старых зданий, но проблема, как оградить от разрушения множество городов, еще сохранивших древний облик, окончательно не разрешима.

Мы — чемпионы неутомимости. Выжатые к вечеру как лимон, по утрам мы бодро выскакиваем из постели и, не зная, живы еще или уже умерли, бодро спешим по делам. И так каждый день. Откуда берется энергия? Очевидно, что город состоит из пространств не только депрессии, как их описывал Достоевский, но и экспрессии. С одной стороны, город — это настоящий ад: шум, сутолока, пробки, вонь. Пока доедешь из спального района в центр на работу, теряешь всю энергию. Выходом является апатия. Большинство из нас перемещается по городу как бы в полудреме. Даже если бы мы не работали, а только живо созерцали и соучаствовали в том, что делают окружающие нас на улицах другие, то прожили, может быть, яркую, но короткую жизнь. Только способность превратиться в живого трупа сохраняет и продлевает нашу жизнь. Но не получается ли тогда городское путешествие чем-то похожим на космическое, когда космонавты в состоянии анабиоза преодолевают чудовищные расстояния, не испытывая к ним никакого интереса? Их интересует только конечная точка. Idea fix.

Попытка построить вечный город на земле вряд ли будет успешной. Чтобы начать строить, необходимо создать условия для рабочих. Особенно у нас, в России, существует множество поселков и городов, задуманных как временное жилье и оставшихся таковыми навсегда. Кроме того, в идеальном городе должны жить люди, и если он для них предназначен, то там должно быть жилье, магазины, места работы и отдыха. Люди меняются в соответствии с технологическими новшествами, возникают потребности, которые подлежат удовлетворению, складываются новые привычки и трансформируется образ жизни. Все это меняет облик города, и этот процесс бесконечен. Мы всегда живем в историческом городе. Образ города в фильмах «Терминатор» как раз и обнаруживает, что современный мегаполис находится в процессе вечного становления. В нем все время что-то разрушается и возводится. В Ленинграде мы жили в состоянии перманентного ремонта, в Петербурге — санации, т. е. разрушения старых зданий и строительства на их месте новых.

Было бы правильнее говорить о неком симбиозе временного и вечного в пространстве города. Например, структура Петербурга весьма сложна. Она включает город-памятник, то, что можно назвать вечным. Петербург — одна из великолепных моделей вечного города, сравнимого с Римом. В нем есть имперская символика и пространства для народа. Нет агоры, зато есть Невский проспект с его магазинами и кофейнями, есть площади, стадионы, театры, библиотеки, музеи, скверы и парки, долгое время выполнявшие функцию сборки того, что называли народом. К сожалению, превращение Петербурга в город для туристов лишило людей привычных мест общения. Правда, в этом не всегда виноваты туристы. Современный мегаполис становится детерриториализованным. По мнению Ж. Дёлеза, капитализм сломал прежнюю символическую структуру и насадил новую. Исчезли прежние места общения стариков и тусовки молодежи, зато открылось множество увеселительных заведений и бутиков, в которые простой люд не заходит, а если заглядывает, то испытывает фрустрацию.

Сегодня город утопии открывается туристом, целью которого, собственно, и является поиск вечного города. Туризм есть машина по превращению временного, подготовительного в монументальное. Ранее турист ассоциировался с любителем природы, который, взяв отпуск, отправляется в поход пешком, на байдарке, велосипеде или автомобиле, а в погожие выходные выезжает с палаткой за город. Турист — это сравнительно поздний феномен, сменивший путешественника, который предпринимал экспедицию в труднодоступные и малоизученные места нашей планеты. Как правило, он соединял исследовательскую и разведывательную функции. Ему приходилось подолгу жить с чужими, вступать с ними в близкие и сильные взаимодействия. Иногда его принимали как гостя, и он пользовался благами гостеприимства. Но чаще всего хозяева испытывали к нему настороженное и даже враждебное отношение. Например, в России иностранцев не всегда встречали с распростертыми объятиями. В допетровской России их изолировали, а в Советском Союзе их сопровождал «хвост».

Турист — явление модерна, яркий признак общества развлечений. Сегодня эта фигура стала необычайно распространенной. Люди едут в другие страны не с познавательными целями, а для того, чтобы развлекаться. Турист, в отличие от путешественника, не выполняет какого-то научного или разведывательного задания. Он не желает терпеть неудобства и испытывать трудности. Он не хочет приспосабливаться к чужому, а желает быть везде как дома. Отсюда унификация сервиса, слегка приправленного местной эк-

зотикой. Важно не пересолить, ибо это отпугнет туриста. Отсюда первое следствие туризма — трехзвездные отели, европейская кухня и комфорт. Тот, кто скажет, что это хорошо, ибо делает местный город более цивилизованным, забывает о том ударе, который наносится по традиционной культуре. Как известно, одежда, пища, дом, язык являются критериями идентичности, поэтому отказ от национальной кухни, изменение одежды, интерьера и даже лица приводит к серьезным последствиям.

Возможно, все это издержки глобализации. Ведь надо же как-то общаться, и если для этого достаточно двухсот слов на английском языке, то и славно. Родному языку это не угрожает. Наоборот, он станет чище. То же с услугами. То, что выглядит как вестернизация, дешевая подделка под русскую самобытность (пельмени, медведь, балалайка, песня «Катюша» или «Подмосковные вечера»), может быть заменено чем-то более серьезным и тем не менее понятным иностранцу. Как, например, классическая русская литература, музыка, живопись. Ведь сумели же наши предки продвинуть на мировой рынок свой символический капитал. Сегодня мы больше печемся о сохранении самобытного культурного наследия и занимаемся продвижением на мировой рынок сырья. Но есть разница в производстве и присвоении: за газ и нефть платят деньги и используют с пользой для себя. Иное дело потребление культурного капитала. Чем больше людей его потребляют, тем выше, как сейчас говорят, «имидж» России.

Предтечей туризма было паломничество к святым местам. Сходство состоит в том, что верующий едет в священный город не как путешественник, с целью его осмотреть и познакомиться поближе с мечтой, утопией, святыней. Он ищет монумент — первоначало всего, архитектурный знак того, что было началом всех времен, вход в апокалиптическое царство. Туристическое путешествие в другой город — это путешествие в другое измерение времени. Целью туризма становится осмотр монументов. Чужой город репрезентируется как модель вечного города. Собственно говоря, туризм и является производством монументов. Только благодаря ему исторически меняющиеся места повседневной жизни обретают статус памятников.

Город разделяется на две части: одна — вневременна́я, монументальная, другая — преходящая, историческая. Причем становление воспринимается не в пространстве, а во времени. Монумент находится в городе, но он не подвержен никаким изменениям, его не меняют катастрофы, хотя пространство святыни не отделено от других пространств города никакими стенами. Отличие монумента

от не монумента, например Исаакиевского собора от Ладожского вокзала, не в том, что они расположены в разных местах, а в том, что они пребывают в разных временны́х измерениях. Можно легко узнать, когда и кем построен вокзал и какие изменения он претерпел. Наоборот, Исаакиевский собор турист рассматривает как монумент, над которым история не властна и который не зависит от веры в мировоззрение, на базе которого он построен. Собор является монументом потому, что принадлежит эпохе, которая не является нашей. К ней мы уже не имеем доступа, даже если посетим собор. Монументальным является абсолютно другое, не доступное во времени чужое и потому неизменное в пространстве. Его можно разрушить, но нельзя изменить. Отсюда — проблематичность реставрации и тем более восстановления церквей и иных святых мест.

По мере расширения туризма увеличивается скорость монументализации. Так, наше время можно назвать взрывом вечности, эпохой музея, точнее, музеефикации городов. Музеефицируются не только памятники, но любые другие места, где мы ощутили порыв воодушевления. Мы снимаем эти мгновения на фото, посылаем их друзьям, размещаем на сайтах, отправляем на конкурс и таким образом тоже музеефицируем. Это новая форма сакрализации. Например, в Великом Устюге из бывшего пионерского лагеря сделали «Родину Деда Мороза». Сакрализация города горожанами является столь же старой, как и сами города. Еще древние римляне протестовали против попыток перестройки «вечного города». Другой пример — ностальгия по старой Москве. В Петербурге возмущение людей вызывает строительство башни Газпрома и реконструкция, точнее, полная перестройка Театральной площади. Но о чем, собственно, жалеют люди? Скорее всего, о собственной жизни, которую они хотят увековечить. Действительно, кто не хочет приводить своих учеников, детей и внуков в те места, где, как в «Сайгоне», пили кофе ныне знаменитые люди? Понятно, что монументальное возникает из банального, музейное — из повседневного. Все зависит от позиции: что является для горожанина банальным и повседневным, то для приезжего становится монументальным. У монументального и повседневного нет никакой собственной субстанции, их различие задается правилами игры в горожанина и туриста. Турист все рассматривает с точки зрения вечного, а горожанин — временного. Какой-нибудь торговый дом, например Пассаж или Елисеевский магазин, может стать такой же достопримечательностью, как Исаакиевский собор.

Туристы невосприимчивы к рассказам экскурсоводов о реконструкции зданий, ибо они не гармонируют с их установкой на монументальность, они приехали в музей, где хранится вечное. Да и экскурсоводы обычно описывают реконструкцию как восстановление подлинного облика здания. Весьма интригуют рассказы именно о том, как исправлялись допущенные прежде модернизации. Но вообще-то турист скучает от таких рассказов, ведь он приехал из времени в вечность и не желает слушать об истории. Он, конечно, покупает и буклеты и книги, но говорит себе: я прочитаю их позже. Однако не делает и этого, чтобы не стереть впечатление от встречи с вечным. Поскольку турист ожидает встречи с монументами, этими знаками вечности, историческая литература, описывающая их сложные трансформации, его разочаровывает. Совсем другое дело — фото, где турист снят на фоне памятников. Их с удовольствием и не раз рассматривают, показывают друзьям. Это документы, свидетельствующие о существовании вечного и тем самым собственного бессмертия. Если я сфотографировался на фоне пирамиды, в которой погребен фараон, или руин афинского Акрополя, то тем самым я обессмертил себя. Это сильно похоже на иконопись средневековья, где святые изображались на фоне небесного Божьего града. Возможно, музей, как и храм, потому и становится символом национального государства, что приобщает к вечному, сохраняя руины прошлого.

Решающую роль для развития музея играет эстетизация посредством литературы и фотографии. Собственно, записки путешественника это первый шаг монументализации. Произведение искусства — предвестник туризма, я бы сказал, его условие. Ибо именно оно выставлено в художественном музее и привлекает посетителей. Невозможно переоценить роль европейского искусства и литературы XIX века в музеефикации всего экзотического и неевропейского. Не меньшую роль сыграли музеи в монументализации собственного города и страны. Музей эстетизирует государство и показывает чужое как цель освоения.

Городские строения монументализируются в своем историческом меняющемся бытии только потому, что время их возникновения недоступно для посетителя. Даже если здание построено сравнительно недавно, все равно время его создания относится к другой эпохе и потому оно кажется древним. Наиболее ярко это проявляется при посещении экзотических для европейца стран, таких как Индия или Китай: для него не имеет значения, построены сооружения два тысячелетия, двести или двадцать лет назад. Все они — монументы «вечной Индии» или «великого Китая»,

которые остаются вечными и неизменными. Они таковы только потому, что существуют в другом измерении, чем то, в котором протекает повседневная жизнь. Возможно, и китайцы рассматривают Европу как будущее самих себя. Турист стоит перед ее памятниками, как когда-то Наполеон у пирамид, и думает: жизнь проходит, а они вечны.

Гомогенизация пространства существенно меняет соотношение музея и туризма. Не только мы превращаем чужое в монумент, но и чужие воспринимают нас как музейный экспонат. Мы задаемся вопросом о том, какую ценность для туризма мы представляем, и готовы репрезентировать Петербург как город музей, как монумент. Таким путем мы пытаемся открыть свою культурную идентичность. Раньше мы были зрителями и давали рассматривать себя. В «Письмах русского путешественника» Карамзина россиянин представлен как наблюдатель-натуралист, описывающий экзотические формы жизни европейцев без какого-либо «низкопоклонства». Европа монументализируется как объект культурного освоения и выступает формой воспитания молодого поколения. Молодые люди должны пожить и поучиться в Европе, пообтесать свои грубые нравы, приобрести более тонкие манеры и вернуться цивилизованными людьми, чтобы работать для процветания России.

Универсализм просвещенного путешественника противоположен современному туризму. Самовозвеличивание Просвещения проявлялось в праве видеть, а не быть осматриваемым, быть субъектом, а не объектом наблюдения. Если раньше ограничивали путешественников, то теперь и в Кремль и в Лувр водят экскурсии. Туристы посещают храмы, участвуют в языческих праздниках. Для утешения шаманов, которые зарабатывают на туристах, можно сказать, что европейская культура тоже перестала быть средством формирования культурной идентичности самих европейцев и превратилась в монумент, объект наблюдения для чужих. Европа перестает быть культурным образцом и все больше становится музеем. Если раньше город расценивался по вертикали, как трансцендентное и универсальное в противоположность природе, то сегодня благодаря туризму он существует в горизонтальном измерении, как монумент среди других монументов.

Раньше более или менее четко различались метрополия и провинция, причем туризм начинался из метрополии. Она, конечно, должна удивлять и очаровывать провинции. Но она воспринималась не как монумент, а как нечто постоянно развивающееся и совершенствующееся. Метрополия существует не в прошлом,

а в настоящем и ориентирована на будущее. Провинция, наоборот, монументальна, она хранительница прошлого, истории. Монументальное располагается на краях империи как нечто прочное, неизменное, играющее роль символических границ, ограждающих от влияния чужого. Сегодня асимметрия провинции и метрополии исчезает, а туризм тем не менее развивается. Более того, места, откуда едут туристы, сами притягивают туристов. Люди путешествуют во всех направлениях. Не только жители метрополии музеефицируют провинцию, но и она превращает метрополию в монумент. То же можно сказать и о неевропейцах, которые наводняют Европу не только как гастарбайтеры, но и как туристы.

Различие своего и чужого перестало быть четким, контролируемым, оно переместилось внутрь города. Мы перестали определять свою культурную идентичность и смотрим на себя глазами международного туриста. Саморефлексия, самооценка себя с точки зрения туриста означает отказ от универсализма. Никто не мыслит себя универсальным, все путешествуют. Отсюда универсальные принципы рациональности, носителем которых считалась метрополия, сегодня оказались ненужными.

Стратегия Просвещения уступила место индустрии туризма. Музей Просвещения выставлял чужое для обозрения и освоения как экзотическое. Наоборот, сегодня все выставляют, будем откровенны, продают себя туристам как объект созерцания. Культурная идентичность стала продуктом туризма. Если раньше она ограждала от влияния чужих, то сегодня стала формой самомузеефикации. Люди и страны стараются превратить себя в цель туризма. В эту игру можно играть тем, кто много и часто ездит и способен к ремузеефикации. Для остальных превратить город в музей — это значит обречь одну часть его жителей на обслуживание туристов, а другую — на работу за рубежом в качестве гастарбайтеров.

Туристические центры имеют отели, бары, дискотеки, пляжи, бассейны. Египет, Турция, Таиланд, Израиль — все они становятся похожи, везде одно и то же. Так туризм уничтожает самое себя. Как идея он ориентирован на вечное, а как практика развивает обыденное. По мнению Б. Гройса, критика туризма лишь усиливает его развитие.[158] Поэтому нужно или развивать практику туризма, или искать иные формы контактов, например соседство. Критика туризма лишь усиливает его экспансию, ибо раскрывает его аутентичную цель и этим подтверждает его независимость от

[158] *Groys B.* Die Stadt auf Durchreise // Perspektiven metropolitaner Kultur. Fr. a. M., 2000. S. 70.

индустрии туризма, т. е. нельзя считать туризм исключительно порождением капитализма. Напротив, как стремление к дальнему, как путешествие к чему-то неизведанному он имеет экзистенциально-антропологическое измерение и как таковой не зависит от эволюции социума.

Города изначально атопичны или утопичны. Они представляют собой искусственные среды обитания. Но сегодня происходит окончательное разделение физических и социальных пространств. Новые медиа создают свои символические пространства. Сегодня мы фактически живем не в реальном, а в медийном «Доме-2». То, что происходит на экране, захватывает людей сильнее, чем реальность. Отсюда пустота общественных пространств. На поверхности жизнь кипит, люди едут в транспорте, тесно прижатые друг к другу; не только супермаркеты, но и музеи, выставочные залы, увеселительные заведения полны людей. Однако это не та публика, что была раньше. Перед нами толпа, где каждый одиноко бредет с собственной целью, не обращая внимания на других. Разве что стадионы и, может быть, дискотеки еще выполняют функцию общественных коллекторов. Но, по правде сказать, сегодня мы существуем как зрители какого-то сегмента телевидения. Домашним алтарем становится компьютер, через который можно уже делать покупки и заказывать еду.

ЧЕЛОВЕК В СЕТЯХ МАССМЕДИА

Феноменологическое понятие горизонта самым тесным образом связано с представлением о пространстве, которое сформировалось на основе путешествий, завоеваний, торговли, сообщений, туризма и т. п. Таким образом, его можно рассматривать как продукт развития коммуникативных техник. Например, у греков основным средством сообщения с дальним были корабли; горизонтом, краем ойкумены был океан. Римская империя чаще использовала метафору пути, так как имперская техника коммуникации была основана на распространении знаков, символизирующих мощь Рима, и письменных сообщений, доставляемых по великолепным мощеным дорогам, ведущим от центра в провинции. Империя — это почта.

Христианство, как трансцендентная религия, опиралась на метафору неба — края Логоса и Света. Бог создал землю и небо

для человека, но сам обитает вне их. Его сообщение на Землю было доставлено самым надежным посыльным и передано верным ученикам — апостолам, от них — папам, которые благодаря верным слугам церкви распространяют его в неискаженном виде по поверхности всей Земли. Так конструируется понятие универсального горизонта, охватывающего бесконечную Вселенную, однородность которой обеспечивается христианским учением. Впервые взамен различных ареалов, разделенных природными и этническими барьерами, предлагается единый универсум, в котором «нет ни эллина, ни иудея». Конечно, существует Божий Мир, откуда время от времени появляются ангелы — гонцы Бога, доставляющие «приватные сообщения» тем или иным избранным святым подвижникам, а также мрачная преисподняя, куда заключен дьявол, а также предатели, вступившие с ним в контакт, продавшие ему свою душу в обмен на земные радости. Ангелы и черти образуют соответственно верхний и нижний горизонты мира людей.

То, что не вполне удалось христианству, которое не только объединило, но и разделило людей и даже само раскололось на несколько конфессий, было продолжено наукой, которая стремилась создать единый язык описания мира. Коперниканский поворот лишил Землю привилегированного положения, и человек оказался обитателем пустого бесконечного универсума. Однако человек не хотел жить в пустоте и по-прежнему пользовался метафорами земли и неба. На уровне повседневности интеграция поддерживалась расширением рынка, в орбиту которого попали не только товары, но и книги. Мировая торговля привела к образованию более широкого коммуникативного пространства, в рамках которого самостоятельные и ранее враждовавшие регионы получили возможность обмена. Обмен товарами, идеями, людьми, осуществленный древними греками в средиземноморском ареале, распространился практически по всей земле благодаря созданию нескольких торговых компаний. На этой основе расширяется почта, появляются новые средства сообщений, в том числе газеты и журналы, читателями которых стала образованная публика. Именно она составила основу тех представлений о трансцендентальном субъекте — носителе чистого разума, которые составляют сердцевину классической философии.

Античное определение человека как политического животного акцентирует то обстоятельство, что человек отличается от других животных прежде всего тем, что ведет общую жизнь с другими. Что означает здесь предикат «политическое»? По-видимому,

он характерен не только для человеческих ассоциаций, так как Аристотель перечисляет и других животных, особенно среди насекомых, которые живут сообща. Таким образом, «политическое» применимо не только к человеческим, но и животным объединениям. Итак, этот предикат вовсе не нацеливает на полис и иные формы социальной жизни. Он указывает на то, что с самого начала человек живет не один, а вместе с другими, и причем не только с целью продолжения рода или трудовой кооперации.

Хотя оседлость является сравнительно поздним состоянием человека, однако, будучи номадом, он обитал не в бесконечном универсуме, а в том, что мы сегодня называем окружающей средой или «бытием-в-мире». Кроме того, он обитал, перемещался в своих ареалах не как изолированный автономный индивид, находившийся в конкурентных отношениях с другими индивидами, а в рамках спаянного телесными связями коллектива, который в собственном смысле и образовывал то, что можно назвать атмосферой. Сегодня атмосфера — это пространство формирования погоды, которая мыслится как своего рода власть, неподвластная нашим желаниям. Не случайно политические новости и прогнозы погоды тесно связаны в блоке передаваемых новостей. Правительство страны и природные стихии образуют как бы две самые главные ветви власти. На самом деле атмосфера не сводится к метеорологическому ее пониманию, ибо она есть место обитания человека, наполненное знаками, образами, звуками и ароматами, издаваемыми окружающими его людьми и предметами.

Атмосфера как особое коммуникативное пространство еще не устранена окончательно новыми медиумами, вышвыривающими человека в бесконечный космос, и сохраняется как атмосфера человеческих взаимоотношений, основанных на телесной близости и душевном доверии. На основе господствующей индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе этот способ единения людей. С точки зрения индивидуализма общество вторично, оно возникает как продукт общественного договора. Напротив, позиция Аристотеля о том, что люди живут обществом по природе, в корне отличается от теории Гоббса, у которого утрачена догадка о нередуцируемости человеческой общности. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Сегодня мы вообще не понимаем, какое «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу. На этот вопрос можно отвечать как с микрологической, так и макрологической позиции. Первая опирается на анализ внутреннего тела, которое

формируется в лоне матери и всегда ищет своего двойника, родного брата, которого любят преданно и безрассудно. Вторая позиция исходит из того фундаментального факта, что на протяжении всей своей эволюции — от каменного века до современности — именно внутренние когерентные связи каждодневно связывали людей воедино. Императивной формой жизни людей всегда являлся полис, в котором принадлежность к группе определялась именно сильными связями, гораздо более сильными, чем те, что описывает теория коммуникации и даже романтические, коммунитаристские и организационные теориии взаимодействия.

Как в христианской теологии единство троицы не поддерживалось никакими стенами, так единство членов первобытной общины не нуждалось в вале или рве для своего сохранения. Городская ограда не только задерживала врагов, но и исключала бегство своих. В древности стены были не нужны потому, что никто не хотел убежать. Долгое время древние поселения не нуждались в ограде для манифестации своего радикального желания быть вместе. В то время, когда люди не огораживались стенами, каждая группа, образующая эндогенное единство, формировала ландшафт сообразно собственной форме. И без массивных архитектурных скреп каждая мы-группа закрепляла и сохраняла себя специфическим гештальтом, для которого были характерны центростремительные силы и движения, сохраняющие целостность. Все первичные культурные единства могут быть поняты как сами себя воспроизводящие морфогенетические процессы. Непосредственным проектом такого общества была морфологическая оболочка, обеспечивающая самосохранение: всякое конкретное «общество» — это сферопойэтический проект. Из большого числа крохотных сферных проектов, которые реализовали те или иные кланы и первобытные орды, лишь немногие достигли того состояния, которое называется «народом», — единством макросферного уровня и тем более полисной или даже имперской формы, которую вслед за Шпенглером и Тойнби можно назвать «миром».

Мир — это не просто собрание всего, что есть, а именно форма, которая ставит границы. Интегративным символом такого единства, которое зовется миром, может служит гомеровский образ океана, охватывающего ойкумену. Аналогичным символом у китайцев является небо, охватывающее и ограничивающее поднебесное царство. Сходство двух ойкумен состоит в том, что, согласно им, манифестируемые вещи охвачены кругом божественного неочевидного порядка. Это свидетельствует о нарастании

морфологичского стресса в результате роста общества, которое уже нуждается в стенах. Но даже тогда, когда уже существовали огромные империи, по земле бродили многочисленные номадические группы, сохранявшие себя не стенами, а иными мягкими и текучими формами, которые можно назвать сферосолидарностью, разумеется, не похожею на ту солидарность, которую пытаются культивировать в рамках современных массовых обществ, будь то солидарность рабочих или буржуа.

Основой современных философских и научных представлений о бесконечной Вселенной, просторы которой покоряют космические корабли, является новый тип коммуникации, медиумом которой выступают уже не книги, а сигналы — носители информации, подлежащей расшифровке и истолкованию на основе научного метода. Информационная революция привела к созданию единого коммуникативного пространства. Особенно благодаря Интернету можно свободно пересекать границы национальных государств и практически мгновенно связываться с любым жителем Земли, если, конечно, он является владельцем персонального компьютера, подключенного к Всемирной паутине. Описанные сдвиги в эволюции коммуникативных систем можно рассматривать как основу построения тех или иных философских моделей субъективности. Если рассматривать субъект как медиум тех или иных коммуникативных машин, то можно более четко задать классификацию философских теорий субъективности, а также лучше понять причину интереса к самой проблематике трансцендентального субъекта.

Эволюция форм коммуникации

Историю развития форм общения между людьми обычно начинают с генезиса языка и слова. При этом молчаливо допускается, что они функционировали как знаки, имеющие значение, понимание которого, собственно, и обусловливает действия. Между тем изучение разного рода ритуалов и священнодействий обнаруживает, что знаки определяли поведение людей не столько благодаря значению сообщения, которое оценивалось как истинное или ложное, сколько, так сказать, магнетопатически, т. е. минуя стадию рефлексии. Знаки считались посланиями богов, которые наделяли их мистической энергией. Такие знаки не просто представляли информацию о бытии, а выступали квантами его чудодейственной энергии.

Понимание языка как «логоса» характеризует греческую культуру, опиравшуюся на силу устного слова. В философии и политике наибольшего эффекта достигал тот, кто убедительно аргументировал свои убеждения и одерживал верх в публичной дискуссии. По мере развития институтов образования все большее значение приобретает письменная форма коммуникации, которая достигает апогея после открытия книгопечатания и появления многотиражных газет и журналов. Письмо в наибольшей мере предполагает развитие рефлексии: знаки перестают быть сигналами, вызывающими непосредственные реакции, они становятся носителями смыслов и значений, которые осваиваются благодаря искусству понимания, интерпретации и обоснования. Формирование фигур писателя и читателя опосредуется все возрастающим штатом специалистов — профессоров, критиков, комментаторов, редакторов, отвечающих за то, чтобы коммуникативная общественная машина функционировала без сбоев.

Таким образом, в истории цивилизации можно выделить две формы коммуникации, отличающиеся разнонаправленностью потоков циркуляции знаков. Первоначально знаки наделялись онтологической, сакральной энергией. Они считались посланиями бытия или богов и предписывали не столько осмысление, сколько непосредственное исполнение. В отличие от палеосимволов, непосредственно вызывающих психологическую реакцию и действие, медиумы письменной коммуникации — это знаки, которые имеют общепринятое значение. Их сила определяется исключительно значением, которое им предписывается: сами знаки хотя и являются материальными, однако остаются «прозрачными», ибо их функция состоит не в том, чтобы представлять самих себя, а быть заместителями предметов или носителями идеальных значений.

На самом деле обе эти выделенные в порядке абстракции магико-символическая и знаково-информационная модели коммуникации переплетались и взаимодействовали. Например, христианское послание — это слово, однако его истинность определяется вовсе не соответствием положению дел в реальности. Несоответствие библейских рассказов чувству реальности смущало и богословов, которые пытались примирить разум и веру. Однако в результате произошла такая рационализация Писания, которая привела к его выхолащиванию. На самом деле «истинность» Слова Бога обеспечивается подлинностью посланника: главное в том, действительно ли Христос является Сыном Божиим, посланным на Землю со священной миссией «исправления имен». Истинность христианского послания определяется тем, что оно

передается от Отца к Сыну, а от него — апостолам и далее священникам, отвечающим за функционирование христианской медиасистемы.

Такой способ обоснования знаков сохраняется не только в апостольской, но и в профессорской форме коммуникации: в конце концов, особенно в философии, существует значительное число высказываний, которые имеют принципиальное значение для общества, но которые нельзя доказать научным путем. Поэтому остается прибегать к авторитету говорящего и соответственным образом институализировать «непогрешимость» профессора, судьи, политика или журналиста.

Гуманистами назывались интеллектуалы, состоявшие в переписке друг с другом. Известно также, что и роман — толстая книга, выросшая из длинного письма. Отсюда гуманизм можно определить как дружеское общение при помощи письма. Уже во времена Цицерона гуманистами называли людей, умеющих пользоваться алфавитом, использующих язык для воздействия на людей с целью их облагораживания. То, благодаря чему и сегодня, спустя две с половиной тысячи лет, сохраняется философия, это ее способность писать тексты, воздействующие на умы людей воодушевляющим образом. Ее можно рассматривать как непрерывную цепь посланий от поколения к поколению и как дружбу между авторами, издателями, критиками и читателями, дружбу, связанную даже ошибками и искажениями, опровержение которых поддерживает напряженные отношения между любителями истины.

Первым важным посланием была греческая литература, а ее первыми получателями и читателями были римляне. Благодаря прочтению текстов содержание греческой культуры оказалось открытым для империи и позже — для всего европейского мира. Греческая философия транспортировалась в форме письма, которое является надежным способом передачи традиции. Конечно, без греческих лекторов (от слова *lecta* — буква), которых римляне использовали как помощников для расшифровки греческих текстов, передача культурного наследия была бы невозможной. Единство на почве истины предполагает не только письмо, но и истолкователей. Одной готовности дружить с греческими писателями недостаточно. Без способности воспринять знаки, без знания соответствующих правил, определяющих письмо, их тексты никогда бы не проникли в европейское культурное пространство. Эти проблемы снова повторились, когда дело дошло до рецепции латинских посланий европейцами, говорящими на разных национальных языках. Во многом именно благодаря способности пере-

водить старые тексты мы сегодня можем вести речь о гуманных вещах на своем языке.

Оценивая эпохальное значение греко-римской письменной коммуникации, мы должны учитывать особенности отправки и получения философских текстов. Прежде всего, отправитель такого рода долгого дружеского послания не знает его получателя. Даже если речь идет о письме к далекому, но знакомому другу, философский текст пишется с расчетом на большое количество безымянных и даже еще не родившихся читателей. Можно спросить: а что происходит сегодня, когда благодаря Интернету все становится доступным без особых проблем? Означает ли ускорение циркуляции посланий, отсутствие проблем с переводом и интерпретацией чисто количественный процесс, расширяющий круг отправителей и получателей сообщений? Идет ли речь об увеличении объема информации, или о чем-то большем, например о воздействии письменных текстов на умы и души людей, наконец, о том, что сегодня называют нейролингвистическим программированием?

Когда являешься автором нескольких сотен опубликованных посланий, становится немного не по себе оттого, что кто-то будет их читать и, возможно, слишком близко примет к сердцу. Но большинство гуманитариев считают, что Интернет освобождает от такой ответственности. Поскольку тексты непрерывно циркулируют, то употребляемые сегодня цитаты или книги оказываются включенными в этот сиюминутный контекст и нейтрализованными им. На самом деле в социальных сетях Интернета сохраняется эротологическая составляющая письма: солидарность отправителей и получателей послания основывается на «любви к дальнему», о которой иронически писал Ницше. Он указывал, что письмо — это форма власти, превращающая любовь к ближнему в любовь к дальнему. Письмо как коммуникативный мост между друзьями и есть «действие на расстоянии», целью которого является включение Другого в круг общения.

Основой гуманизма является письмо и сложившееся на его основе литературное сообщество, где культивируется единство между отправителями и получателями посланий. Ядром такого гуманизма является фантазм солидарности, осуществляемой на основе чтения. Для старого мира, до того как оформились национальные государства, членами такого сообщества являлись знатоки грамматики. Они считались элитой, умевшей делать то, чего не умели делать другие, а именно читать и писать. Там, где игра с алфавитом принимала фантастические формы (каббалистика), возникали препятствия для понимания мира как открытой

книги. Наоборот, гуманисты были не сектой грамматиков, а учеными, которым в отличие от других удалось сделать свой проект универсальным.

В рамках письменной культуры в эпоху Нового времени, в эпоху становления национальных государств, возникают специальные дисциплинарные учреждения, поддерживающие письменную культуру в определенных рамках. Это прежде всего университеты и гимназии, в стенах которых литературные стандарты согласуются с политическими. Национальное единство организуется на основе создания своего алфавита и произведений, написанных на родном языке. Благодаря письмам и романам, публикуемым в появившихся толстых журналах, лекциям в гимназиях и университетах, а также стремительно растущему книжному рынку уже не только античные и христианские, но и национальные авторы образуют дружеский круг читающей публики. Не является ли такого рода литературная общность противовесом новоевропейскому национализму? Во всяком случае, такой вопрос возникает при чтении известной работы Хабермаса «Структуры и формы изменения общественности». В расширении круга художественной публики, сложившейся вокруг книг и театров, он видит возможность достижения всемирно-гражданского состояния и вечного мира между людьми и национальными государствами. Однако есть основания более критично расценивать космополитизм национальной интеллигенции. Долг защищать родину и долг знать классиков литературы — вот, согласно Гумбольту, самая главная миссия университета, в рамках которого парадоксально соединяется как военная, так и гуманная добродетель. Именно об этом двуединстве военно-патриотической и просвещенной гуманности мечтают сегодняшние неоконсерваторы.

Предыдущее довоенное столетие было расцветом этого национального гуманизма. Его опору составляла филологическая элита, считавшая своей задачей ознакомление современников с важнейшими посланиями истории. Власть учителя и филолога была связана с привилегированными знаниями авторов, входивших в круг отправителей важнейших для человечества посланий. Субстанцией буржуазного гуманизма стала абсолютная власть принуждать юношей к изучению классиков, утверждать универсальное значение лекций. Сегодняшние буржуазные нации, и об этом все громче говорят культурантропологи, являются продуктами насильственного превращения того или иного национального языка в государственный; они являются литературным и почтовым, коммуникативным продуктом, т. е. некой фикцией

дружественности людей, входящих в круг знаний некоторых канонизированных авторов.

Если эпоха буржуазного гуманизма стала закатываться, то вовсе не благодаря декадентским капризам людей, которым надоели уроки национальной литературы. Эта эпоха подошла к концу потому, что искусство, описывающее единство нации на основе любви к письму, хотя все еще институционально поддерживается, но уже не может обеспечить коммуникативный союз в рамках современного массового общества. Мы сегодня находимся по отношению к буржуазным гуманистам в таком же положении, в каком находились римляне по отношению к грекам. Греческие полисы были очень маленькими и могли уделять «заботе о себе», «пайдейе», все свое внимание. Речь идет о том, что помимо текстов необходимы были гимназии и институт наставничества, потому что тексты необходимо было уметь читать, воспринимать и понимать. Рим же стал огромной империей, в рамках которой письменная культура оказалась слишком дорогой и неэффективной. Поэтому театр и арена стали более эффективной формой сборки коллективного тела империи. «Хлеба и зрелищ» — этот лозунг означал поворот от вербальной культуры к визуальной. Была ли это бестиализация, как считали гуманисты?

После утверждения новой медийной культуры радио (1914), телевидения (1945) и, наконец, Всемирной сети сосуществование людей стало строиться на новой основе. Мы живем в постлитературном, в постэпистологографическом и, стало быть, в постгуманистическом мире. По сравнению с классическим обществом мы достигаем идентичности некими маргинальными внеписьменными, внелитературными, внегуманистическими медиумами. Это не означает конца литературы, но она перестает быть носительницей национального духа. Национальный синтез осуществляется не на основе книги и письма. В ход пошли новые телекоммуникативные медиумы, которые отвергают старую модель гуманистической дружественности. Эра гуманизма, основанная на книге и образовании, закатывается, потому что исчезает одна великая иллюзия, состоявшая в том, что единство общества может достигаться исключительно литературой. На место глобальной литературы приходят новые политические и экономические структуры, которые из средства сами стали глобальными целями. Преодоление иллюзии гуманизма после Второй мировой войны стало поворотным пунктом современного мировоззрения. Однако парадокс состоял в том, что это историческое ниспровержение гуманизма сопровождалось эскалацией гуманистической модели в философии. Этот

рефлексивный ренессанс, видимо, был обусловлен страхом перед обнаружившимся во время войны одичанием человека, тем, что люди не хотели повторения ужасов войны и поэтому использовали старую тактику осуждения зла и насилия.

Феномен гуманизма интересен сегодня как раз тем, что он заставляет обратить внимание на две образовательные власти, под давлением которых находился человек в эпоху высокой культуры. Речь идет о запретительных и разрешительных стратегиях. Гуманизм исходил из влияния на человека его животного начала, он с ложной невинностью напоминал ему о битве, которая происходит между тенденциями бестиализации и приручения.

Во времена Цицерона эти две тенденции еще легко идентифицируются, так как обе поддерживаются соответствующими медиумами. Бестиализация происходила благодаря амфитеатрам, где бились звери и люди, и это легко инсталлировалось в современные массмедиа. На самом деле эти бестиализирующие зрелища были частью имперской техники власти, с помощью которой она управляла коллективным телом толпы. Античный гуманизм был восстанием книги против амфитеатра, попыткой воздействовать на одичание посредством лекционной дисциплины. То, что образованные римляне называли *humanitas*, было немыслимо без театра жестокости. Если гуманист посещал такие зрелища, то для того, чтобы показать, что он тоже человек, который может им противостоять. Развитие человеческой природы виделось в обращении к приручающим медиумам, к успокаивающим книгам, а не зрелищам, исторгающим животный вопль.

Таким образом, гуманизм сопровождается буколическим тезисом о том, что воспитывает чтение. Речь идет об антроподицее, об определении человека в свете его биологической открытости и моральной амбивалентности. Прежде всего встает вопрос о том, как человек станет истинным, действительным человеком. Он предполагает вопрос о медиумах, о средствах, при помощи которых человек может образовать себя тем, кем он может быть.

Открытие радио, телевидения, наконец, создание Всемирной сети расценивается как конец «галактики Гутенберга» и наступление новой коммуникативной эры, в которой, кажется, не остается места свойственным письменной культуре интеллектуальным добродетелям писателя и читателя. Новые медиа опираются на аудиовизуальные формы коммуникации, которые уже не требуют обсуждения, анализа, обоснования, а воздействуют на зрителя непосредственно, магнетопатически. На самом деле это не является чем-то абсолютно новым. Еще христианство использовало магию

образов и звуков, а православие и до сих пор поддерживает иконофилию. Икона, как и экран, обладает чудодейственной энергией, воздействующей на зрителя помимо рефлексии.

Интеллектуалы, воспитанные в рамках книжно-вербальной культуры, с предубеждением относятся к новым медиумам, считая, что зрелища не гуманизируют, а бестиализируют людей. Между тем это далеко не так. Нельзя ограничиваться принятием той или иной ценностной позиции, следует разобраться в сложной логике аудиовизуальной коммуникации: те или иные лица и голоса воздействуют на людей не потому, что они посланы самим бытием или богами. На самом деле то, как мы ориентируемся в мире образов и звуков, почему среди тысячи лиц и голосов мы выбираем такие, которым доверяем, определяется не их собственными магнетопатическими способностями, а культурой. Современные видеоклипы, реклама, PR-технологии используют сложившиеся в культуре стереотипы своего и чужого, красивого и некрасивого и переприсваивают их в своих целях. Однако задача интеллектуалов не ограничивается только «критикой идеологии», необходимо сообща разобраться в том, какие образы и мелодии в нашей соновидеосфере способствуют воспитанию людей. Разумеется, сегодня эта проблема не может быть решена столь однозначно, как в идеальном государстве Платона, однако общество должно осмыслить свою политику в отношении звуков и образов, которые стремительно вытесняют знаки традиционной книжной культуры.

Публика

Формирование публики как художественного и политического явления произошло в раннебуржуазном обществе. Появление третьего сословия и парламента, открытие первых театров, выставок, тиражирование газет и журналов — все эти кажущиеся разнородными процессы сопровождались формированием публики, которая состояла из различных сословий, но объединялась общим вкусом и здравым смыслом, т. е. тем, что можно назвать разумом, — самостоятельным разумением, резонированием. Пространство публичности оформилось на основе нового различия, которое не считалось принципиальным в Средние века. Другой стороной публичного явилось приватное. Именно расширение сферы дома как места жизни индивида стало стимулом для поиска новых форм связи автономных индивидов, уже свободных от принудительных

уз власти и церкви. Появление публики было очень важной находкой цивилизационного процесса. Это был ответ на вопросы: что объединит автономных индивидов, которые уже не связаны опытом страдания? Что люди смогут противопоставить рынку, где они выступают как конкурирующие производители товаров?

В то время как в Париже после Великой французской революции помыслы революционеров оказались направленными на создание новых способов управления коллективным телом толпы, в Англии беспрепятственно развивался ничем не ограничивавшийся индивидуализм, который, собственно, и уравновешивался расширением сферы публичности. Не случайно парламент и театр, наряду с другими составившими основу современного цивилизованного общества институтами, возникли именно в Англии. Может быть, именно поэтому социальные потрясения и революции протекали там в иной форме, чем на континенте.

Конечно, генезис публики приводит к античной агоре и к средневековой вечевой площади, где народ собирался для принятия важных решений. В какой-то мере прообразом публики был и королевский двор. Придворные, иерархизированные и разделенные «поместно», постепенно оказались связанными некими общими правилами и стандартами поведения, а также культурой и образованием. Однако по-настоящему о публике можно говорить начиная с XVIII века, когда разделились частная и публичная сферы. Дворяне перестали быть служилыми людьми и обрели право частной жизни, господствующее сословие также перестало быть инструментом королевской власти и превратилось в бюрократический аппарат государственных учреждений. После Реформации религия также стала частным делом. Таким образом, армия, государство, церковь, полиция стали функционировать в качестве относительно автономных институтов открытого типа.

В XIV веке наладился обмен корреспонденцией между купцами, заработала регулярная почта, стала собираться и распространяться информация, возникли разного рода канцелярии и конторы. Однако распространяемая информация не была открытой и передавалась из рук в руки. О «почте» и «прессе» здесь можно говорить лишь в смысле индивидуального общения, переписки. В современном понимании, т. е. в качестве средства распространения открытой информации, они функционируют лишь с XVII века. Стимулом к созданию системы распространения открытой информации явились колонизация новых земель и создание крупных торгово-промышленных компаний. Будучи предприятиями рискованными, эти компании были взяты под защиту власти.

В это время добыча сырья отделяется от производства, а внешняя торговля перестает быть единственным источником богатства. В условиях приватизации усиливаются такие инструменты власти, как полиция и пресса. Государство поддерживает газеты и использует их как инструмент управления. Так зарождается новая форма власти. Право и суд как формы запретительной власти уступают место прессе как форме управления жизнью. Образованное сословие и бюргеры меняют свой облик. Теперь это не слуги короля и не ремесленники, а юристы, банкиры, заводчики, служащие. Они-то и образуют «читающую публику», в расчете на которую вынуждены писать даже профессора.

Мерилом в среде образованной публики становится разум, на который она ссылается в полемике с представителями сословного общества. «Буржуа» как приватный человек, строго говоря, не господствует, ибо не стремится к этому. Даже его протест направлен против злоупотреблений, а не против самой власти. Приватность буржуазии связана с разрушением системы домашнего натурального хозяйства и вытеснением его в общественную сферу. Происходит поляризация государства и общества. Однако до того как началось реальное становление открытой государственной власти, оно моделировалось в литературе. Речь идет не только о художественной литературе, но и о работах в области таких чисто буржуазных наук, как экономика и психология, находившихся в стадии формирования. Интерес к психологии на уровне повседневной жизни выражался в усилении популярности театров, музеев, библиотек. При этом все они представляли собой способ производства, хранения и распространения товаров особого рода, являющихся продуктами интеллектуального труда.

Конечно, зарождение буржуазного сознания происходит первоначально в рамках аристократических салонов, в которых неожиданную популярность приобретают новинки научной и художественной литературы. Публика создается театрами, выставками, читальными залами и объединяется на основе обсуждения прежде всего литературных произведений. Лидером публики становится, однако, не писатель, а литературный критик, представляющий ее вкусы и руководствующийся здравым смыслом. Литература теперь не репрезентирует вечное или божественное, а моделирует жизнь, выдвигая на первый план разум и «общечеловеческие» ценности. Приобретают популярность салоны, открытые богатыми буржуа по образцу придворного общества. Дворы также утрачивают былое великолепие и постепенно превращаются просто в резиденции глав государств. В салонах собираются представители высших

сословий, богатые промышленники, чиновники и литераторы. В них ведутся дискуссии на самые разные темы. Таким образом, достоянием наиболее обеспеченных представителей третьего сословия становится светский образ жизни со всем набором правил обходительного, учтивого поведения. Он сочетается с деловой активностью, и богатые предприниматели используют светские контакты для осуществления выгодных сделок.

Светский лоск усваивался не только благодаря разговорам о новинках литературы, которая, в свою очередь, стремилась моделировать психику человека нового типа, сочетавшего светскую сдержанность и благородство манер с деловой активностью. Важное значение имели также мода и оформление интерьера. Салон был прежде всего частью приватного жилища и соединял домашнюю интимность с публичностью, демонстрируя богатство и власть. С одной стороны, собрание претендовало на дружественность и уважение к хозяевам дома, с другой — в отличие от семейных праздников приглашение не предполагало подношений и торжественных льстивых речей в адрес хозяев. Напротив, центром внимания часто оказывался какой-либо знаменитый гость. Особо следует отметить появление в интерьере легких кресел, приспособленных для разнообразных поз. Их можно было быстро перемещать и создавать таким образом уголки для общения небольшого круга лиц. Все это наряду с отсутствием церемониала представления, подношения подарков и хвалебных речей, заполнявших все время празднества, создавало условия для проявления индивидуальности. То же самое следует сказать и об одежде. Освобожденная от сословных ограничений, переставшая быть мундиром, она становится предметом моды, в рамках которой также находит свое выражение индивидуальность.

Хотя места формирования публики были самыми разными, тем не менее их объединяли нижеперечисленные черты:

1. Равенство в общении и взаимное уважение исключали необходимость в соблюдении иерархии и церемониала.

2. Открытая дискуссия предполагала существование общей для всех предметной области, относительно которой было выработано устойчивое, бесспорное общественное мнение. Важно, что сфера достоверного устанавливалась самой публикой, что исключало чью-либо монополию. Если при дворах, в канцеляриях и иных присутственных местах правила поведения строго регламентировались и было четко определено, что можно и чего делать нельзя, то в местах общения публики эти границы пересматривались исходя из здравого смысла.

3. Обсуждение публикой новинок литературы и искусства, по сути дела, знаменовало важное изменение роли творца. Он втягивался в рыночные отношения и становился производителем культурных ценностей, которые имели стоимость. Именно она определялась публикой, которая и оплачивала труд художника. Появились авторы, добившиеся широкого признания, конвертировавшие свой труд в капитал, жившие на гонорары от издания своих сочинений.

4. Под влиянием художественного рынка изменилась культура ведения дискуссий. Проблемы и аргументы приобрели общепризнанный и общедоступный характер. Публика отличалась от мафиозной группы, цехового собрания, политической или научной организации тем, что конституировалась через общественное мнение, которое сама и вырабатывала. Каждый участник общественных переговоров являлся частью большой публики. Выступая в качестве участника переговоров, критика, воспитателя, читателя и т. п., он репрезентировал ее в целом.

На самом деле «большая публика» составляла сравнительно незначительную часть населения и состояла из грамотной, образованной части народа, которая была включена в рынок культуры в качестве производителей или потребителей произведений искусства. Однако она несравненно сильнее, чем политические партии, влияла на процесс формирования нации как новой формы единства в буржуазных республиках. В XVII веке аристократы, хотя и были грамотными, читающими людьми, не составляли публику. Они оставались любителями или меценатами, поддерживающими придворных художников. В XVIII веке появился новый тип меценатов — издатели. Следует также отметить особую роль театров в становлении феномена публики. Партеры театра заполнялись буржуазией, ложи — аристократией, а на галерке ютилась беднота. Уже в первых театрах единство различных сословий достигалось на основе общепринятых образцов поведения, которые демонстрировались в шедших на сцене спектаклях. Со временем публика образовала некое культурное единство, что во многом было связано с развитием светского искусства, которое служило средством репрезентации здравого смысла.

Весьма значимой стала фигура критика, который представлял общественное мнение и одновременно выступал «диспозитивом» власти, нейтрализовывавшим и трансформировавшим непосредственную реакцию публики на то или иное произведение. Критика переприсваивала и перенаправляла энергию читателей и зрителей в нужном направлении. С одной стороны, критик был другом пи-

сателя, объяснявшим публике трудные места текста и логику сюжета. С другой стороны, он был другом публики, дававшим от ее имени писателю советы, как и что писать. Но кроме этого, он был еще и представителем государства, внешней инстанцией порядка, запрещавшей или поощрявшей тот или иной дискурс. Но критик воспринимался также как нечто враждебное всем перечисленным институтам. Однако иногда писатели, публика и государственные чиновники по отдельности или все вместе выступали против того или иного критика. Таким образом, жизнь протекала совсем не гладко.

Сигналом напряженности в обществе являлись дискуссии о публике и толпе. С одной стороны, они свидетельствовали о том, что публика — это сравнительно небольшой слой людей, истинных ценителей искусства. С другой стороны, это было свидетельством попыток вывести искусство из-под покровительства аристократов и специалистов и передать его под опеку государства.

Искусство избавилось от церковной цензуры, однако попало под власть государственных чиновников. Формируются объединения ученых и писателей, художников и музыкантов принципиально нового типа. Теперь, в XVIII веке, это уже не объединения любителей, а государственные академии. Точно так же появляются государственные библиотеки, музеи, картинные галереи, филармонии и т. п., которые конституируют суждения любителей. Система изящной литературной словесности начинает выполнять роль защиты интересов государства. Вместе с тем появляется бесчисленное количество памфлетов и сатирических произведений, направленных как против власти, так и против ее представителей в сфере культуры и образования. Эти сочинения втягиваются в сферу общения в литературных салонах и там подвергаются определенной литературной обработке. Таким образом, они нейтрализуются и становятся способом управления общественным мнением.

Массмедиа

Книгопечатание по своему революционному, социальному, культурному и антропологическому значению сопоставимо с открытием алфавита. Уже само по себе увеличение читательской публики приводит к важным социальным последствиям. На почве любви к искусству формируется нечто вроде общественности, преодолевающей сословные ограничения и вырабатывающей общий

смысл и вкус, который представляет критика. Производство книг ориентировано на спрос. Отсюда разрушение прежних механизмов селекции: конечно, церковь и государство еще долго насаждают цензуру, но джинн уже выпущен из бутылки. Технология продаж основана на интересе к новому, необычному, появляется литература развлекательного характера.

Возможности коммуникации в XX веке расширились благодаря развитию электричества. Это связано прежде всего с высвобождением энергии, которая производится независимо от оперативного осуществления коммуникации и оказывается нейтральной относительно информации. Одновременно это повышает ее зависимость от технического совершенства систем связи. Телекоммуникация (телеграф, телефон, факс, электронная почта) сводит на нет существующие пространственные и коммуникативные ограничения. Устройства записи, архивирования, хранения развели процессы сообщения и принятия информации, тем самым облегчая ход ее осуществления. Луман считает, что электронные медиа лишь расширяют, а не отвергают возможности письменной и устной коммуникации.

Телевидение — смыкание кино с телекоммуникацией — делает возможной коммуникацию подвижных образов и звуков. Передача акустического и визуального рядов, разведенных письменностью, снова объединяются. Отсюда возврат прежних критериев реальности, которые в письменной культуре заменили обоснования. Сегодня образы и факты, являющиеся продуктом фотографии и монтажа, вновь обрели свою прежнюю убедительность. Хотя, в принципе, можно говорить о симуляции, но сомнение уже не встраивается в саму коммуникацию, как в устном диалоге или в тексте, а привносится извне и задним числом после того, как симулякры уже сделали свое дело.

Как сказывается влияние опосредованного компьютером знания на саму общественную коммуникацию? Новые медиа распространения создают мировое сообщество. В европейской магии письма оно и есть «действие на расстоянии», целью которого является включение Другого в круг общения. Кажется, Интернет способен осуществить это во всемирном масштабе. Экран настолько приближает дальнее, что изображение его становится порнографическим. Так телекоммуникативное общение уничтожает разницу между ближним и дальним. Главное качественное изменение касается нового соотношения поверхности и глубины. Вместо картины внутренних органов животных или орнаментов, используемых для предсказания, поверхностью становится экран мони-

тора, минимально воздействующий на чувства. Глубина — это невидимая программа, отвечающая на запрос. Отсюда необходимо знать (и уметь), как соединять поверхность и глубину. Виртуальная реальность — это не просто возможный мир. «Виртус» — это действие, поэтому главным значением этого популярного словосочетания является указание на умение извлечь из глубины машины нужную информацию. При этом старые навыки — наблюдения, проверки, доказательства — уже не эффективны для диалога с машиной. Это изменение в способностях и умениях нуждается в осмыслении. Наиболее значительные последствия имеет изобретение электронных устройств переработки информации.

Коммуницируемым становится весь мир, и место феноменологии бытия занимает феноменология коммуникации. Мир видят таким, каким его подает образная коммуникация. Она не столь утонченна и драматична, как художественное изображение. В процессе телевизионного восприятия на задний план отступает различие информации и сообщения. Точнее, их дифференциация уже не контролируется теми механизмами, которые были выработаны в письменной коммуникации. Фильм нам может нравиться или нет, но мы не располагаем четкими критериями оценки. Отвратительное зрелище и симуляция могут завораживать. «Хотя мы и знаем, что имеем дело с коммуникацией, мы не видим ее».[159] Телевидение использует убедительную форму, привязывающую как привычное, так и ожидание необычного. Поскольку единодушие задается экраном, коммуникативного убеждения не требуется.

Восприятие осуществляется уже не человеком, а камерой и монтажем, это парализует индивидуальное воображение. Попытка показать кино туземцам наталкивается на две трудности. Во-первых, они привыкли быть участниками, а не зрителями зрелища. Во-вторых, они не способны отождествить себя с камерой. Их глаза видят по-другому. Зато они хорошо воспринимают мультфильмы. Телевидение снова активизирует тактильность. «Мультфильм нравится туземцам так же, как и нашим детям, поскольку представляет собой мир, где визуальный компонент играет настолько незначительную роль, что деятельность зрителя подобна разгадыванию кроссворда. Еще более важно то, что мультипликационный рисунок, как и пещерная живопись, ведет нас в область взаимодействия чувств, т. е. имеет, скорее, осязательный, тактильный характер».[160]

---

[159] *Луман Н.* Медиа коммуникации. С. 140.
[160] *Маклюэн М.* Галактика Гутенберга. С. 60.

Не меньшая опасность кроется в попытках канализации, селекции и управления информацией. Например, при отключении научно-познавательной или ценностной информации в рекламных роликах возникает угроза утраты различия не только между добром и злом, но и между вымыслом и реальностью. Точно так же в нейтральных репортажах с места событий атрофируется чувство негодования против нарушения справедливости. И наоборот, чрезмерная интенсификация этих чувств в моральных оценках и проповедях ставит под сомнение научно-технические достижения.

Каким образом в новых медиа происходит упорядочивание коммуникации? Она имеет односторонний характер. Селекция осуществляется не в процессе коммуникации, а до нее и для нее. Определение темы, задачи, времени происходит заранее. Это делает ведущий. Селекцию осуществляет также и зритель, ищущий того, чего хочет.

Опосредованная компьютером коммуникация делает еще один шаг на этом пути: ввод данных и получение информации кажутся абсолютно несвязанными. Тот, кто вводит данные, не представляет, как это будет воспринято и что ответит машина. Точно так же он не знает, для чего машина выдала ему информацию. Таким образом, пропадают критерии, по которым происходит отклонение от коммуникации. Происходит исчезновение авторитета источника. Единство сообщения и понимания сходит на нет. Эпоха массмедиа сопровождается снижением способности к рефлексии и коммуникации. Студенты и школьники, использующие интеллектуальные обучающие программы, становятся «видиотами», они утрачивают чувство реальности, не способны к межличностной коммуникации. Как противодействовать интернет-зависимости, как восполнить дефицит реальности и межличностных отношений — вот еще одна проблема современного образования.

Электронные медиумы сводят вместе научный, эстетический и этический дискурсы, причем так, что трудно отличить не только информацию от оценки, но и вымысел от реальности. Это показывает, что поиск единства не менее, а даже более опасен, чем их разделение в теоретической философии. Неразличимость порождает бесконтрольность и беззащитность. Потребитель политической, рекламной, медицинской и тому подобной информации получает вместе с конкретными полезными сведениями сеть моральных и эстетических оппозиций. Она есть не что иное, как анонимная форма власти, от которой страдают абсолютно все. По мнению Бодрийяра, такая тотализация коммуникации ведет к ее исчезновению. Луман предлагает философам иной ход: самозам-

кнутость коммуникации делает ее невидимым подспорьем для наблюдения мира. Общество же является призмой, сквозь которую мир наблюдает себя. Привязывая людей к экрану, фиксируя их тела, современные медиа дробят общественного субъекта на атомы. Возникает новый медиум, формы которого определяются компьютерными программами, выполняющими функции грамматики в письменности. К чему это приведет, даже компьютерная лингвистика сказать не в состоянии.

Новые медиа — не просто средства, усиливающие наши способности. Если, допустим, лопату, молоток и другие простые орудия труда можно рассматривать как посредников между телом и окружающей средой, то новые медиумы радикально изменяют человека. Они не просто дистанцируют от воздействия внешнего мира, а замыкают на самих себя и уже не допускают контактов с реальностью. Конечно, не следует демонизировать электронные медиа. Человек — дитя техники, а новые технологии, в принципе, гуманнее прежних. В их неправильном использовании чаще всего виновато наше отсталое мышление. Техника дает больше свободы, соблазну которой человек должен противостоять самодисциплиной и сдержанностью. Культивирование этих способностей издавна относилось к искусству воспитания.

Человек и компьютер

Человек представляет интеллектуальные машины как нечто либо притязающее на тайну мысли, либо как нечто монструозное, бесполезное и даже разрушительное для интеллектуальности: люди обзаводятся машинами, чтобы потом с ними играть. Доверие к интеллектуальным машинам лишает нас претензии на познание, как передача власти политикам приводит к тому, что они начинают играть нами. Люди мечтают об оригинальных и гениальных машинах, потому что сомневаются в собственной оригинальности или любят снимать с себя ответственность и перекладывать ее на кого-нибудь другого. Так как машины демонстрируют некий спектакль мышления, то обслуживающие их машины-автоматы могут восприниматься уже как само мышление. Машины не только виртуальны, они помогают мыслить в неопределенных ситуациях, когда требуются длинные вычисления. Акты мысли при этом приобретают бесконечный характер. Вопрос о самом мышлении при этом может вообще не возникать, как не возникает вопрос о свободе у будущих поколений, которые пересекают жизнь, как

воздух, расположившись в удобном кресле авиалайнера. Точно так же современный интеллектуал с помощью компьютера пересекает духовное пространство.

Виртуальный человек становится окончательно безжизненным за экраном компьютера. Это отсутствие движения, несомненно, оказывается препятствием мышлению. Это цена, которую следует учитывать. Как очки и контактные линзы стали нашими родовыми протезами, ибо мы теряем зрение, так и компьютер становится искусственным протезом теряющих способность мыслить людей.

Виртуальные общественные машины порождают телематического человека. Он рассматривает их работу как своеобразный интеллектуальный спектакль о функционировании своего собственного мозга и аналогичным образом пытается понять свои фантазмы и виртуальные удовольствия. В случаях познания и удовольствия он одинаково связан с машиной. Для него Другой, партнер переговоров, это экран, а не зеркало. Интерактивный экран превращает процесс общения в процесс коммутации, где подобное контактирует с подобным. Тайна интерфакса в том, что Другой виртуально — тот же самый, другость Другого конфискуется машиной. Даже телефонный разговор отличается от электронной почты. В передаче и в восприятии текста на экране есть какой-то тайный эротизм, какой-то промискуитет. В стадии зеркала мы переживаем различие Я и Другого и их отчужденность. Но сегодня мы живем в стадии экрана, интерфакса, коммутации. Все наши машины имеют экраны, интерактивно связанные с человеком. То, что появляется на экране, требует особого режима чтения. Это дигитальное восприятие, когда глаз прерывисто движется вдоль линии вслед за курсором. Такой же характер имеет и общение с партнером переговоров — тактильное и прерывистое. Даже голос, встроенный в современную электронную связь, — тактильный, функциональный голос, нулевая ступень голоса.

Экран меняет общую парадигму сенсибильности, он уничтожает дистанцию образа и взгляда. С исчезновением дистанции исчезло место зрителя. Мы впадаем в своеобразную имагинативную кому перед экраном, который требует бесконечного взгляда, порождает промискуитет и своеобразную порнографию. Это не световой образ, а телеобраз, который находится на таком расстоянии, которое принципиально непреодолимо человеческим телом. Даже дистанция языка и зеркала была преодолима телесно и поэтому было возможно человеческое общение. Экран — виртуальная реальность, допускающая только самые абстрактные формы ком-

муникации. Коммуникация, осуществляющаяся на основе слов, жестов и взоров, является континуальной и обязательно (вблизи или вдали) предполагает Другого, как тело того, что окружает. По-другому протекает виртуальная коммуникация. Экран наших образов, интерактивный экран, одновременно далекий и близкий: слишком близкий, чтобы быть истинным (иметь драматическую интенсивность сцены), и слишком далекий, чтобы быть ложным (сохранять сложную дистанцию с искусственным). Они задают меру человеческого, эксцентрического, соответствующего концентрации пространства и растворению тела.

Нет никакой красивой топологии Мебиуса для характеристики этой непрерывности дальнего и близкого, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта на одной вьющейся ленте, которая характерна для экрана нашего компьютера, переплетенного непостижимым образом с экраном мозга. Та же самая модель характеризует и инцестуозное переплетение информации и коммуникации, неразличимость субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, вопроса и ответа, события и образа. То же характерно для наших отношений с виртуальными машинами. Телематический человек как аппарат подчинен другому аппарату. Машина определяет то, что может и чего не может человек. Он — оператор виртуальности, и его действия нацелены на информацию и коммуникацию: в действительности речь идет о том, чтобы испробовать все возможности программы, подобно тому как игрок пробует все возможности игры.

При использовании фотоаппарата виртуальность относится не к субъекту, созерцающему мир, а к объекту, нуждающемуся в виртуальности объектива. Рассматриваемый таким образом фотоаппарат — это машина, которая изменяет мир, вызывает желание сделать фотографию. Магической является как инволюция субъекта в черный ящик, так и деволюция себя в безличный аппарат. В объективе и на экране объект отдает себя во власть медийных и телематических техник. Сегодня возможны любые образы. Все они информатизированы, коммутированы в дигитальные операции, подобно тому как индивидуум сводится к его генетической формуле (вся работа состоит в том, чтобы исчерпать виртуальность генетического кода, и это главный принцип построения искусственного интеллекта). Точнее говоря, нет ни одного события, ни одного поступка, которые невыразимы на экране как технически возможные образы, нет ни одной акции, которая не стремится стать сфотографированной, снятой, которая не стремится сохраниться в памяти технических устройств, репродуцироваться вечно.

Человек стремится трансцендировать себя в виртуальной вечности не для существования после смерти, а для сохранения в сложных информационных сетях, в искусственной памяти. Притязание на потенциальное существование, желание быть презентированным на экранах и в программах — эта страсть является магической. Ее храм — черный ящик. Любой ответ на вопрос Сети, получение информации, участие в коммуникации является сериальным, фрактальным, фрагментарным. Только последовательность частичных решений, микроскопическая серия последовательных шагов представляют путь, по которому движется фотограф, телематический человек или банальный телевизионный ведущий. Структура их жестов имеет квантовый характер: ансамбль пунктуальных решений. Поражающим следствием этого ритуала в храме черного ящика является исчезновение свободы.

Кем я являюсь — человеком или машиной? На этот антропологический вопрос больше нет ответа. Мы живем в эпоху конца антропологии, которая тайным образом конфискована машинами и новейшими технологиями. Недостоверность, которая возникает из несовершенства машинных сетей, и сексуальная недостоверность (кто я — мужчина или женщина?), связанная с техниками бессознательного и телесного, имеют нечто общее с недостоверностью, вызванной изменением статуса объекта в микрофизике. Кто я — человек или машина? В сравнении с традиционными машинами нет сомнений относительно своеобразия человека. Рабочий противостоит машине, как живое — автомату, и отсюда отчуждение. Он сохраняет себя как отчужденный человек. Новые машины, новые технологии, новые образы, интерактивные экраны не отчуждают, а интегрируют нас в свои сети. Видео, компьютер, минителефон (наподобие контактных линз) являются транспарентными протезами, которые так интегрированы в наше тело, как будто они генетически или от рождения заложены в качестве имплантантов. Связь с информационной сетью — хотим мы этого или нет — имеет точно такой же характер, поэтому следует говорить не об отчуждении, а о включении человека в некую интегрированную систему. При этом идет ли речь о человеке или машине — это, собственно, уже и не важно.

Невероятный успех искусственного интеллекта состоит в том, что он освободил нас от воздействия естественного разума, а также в том, что, доведя до совершенства операциональный процесс мышления, он освободил нас от неразрешимых загадок нашего присутствия в мире. Преимущество новых технологий заключается в том, что они ставят нас перед фактом: вечная проблема

свободы, в принципе, уже не может больше быть поставлена. Виртуальные машины не создают никаких проблем такого рода: ни со стороны субъекта, ни со стороны объекта никто не создает отчуждения. Наоборот, культивируется сотрудничество, включенность в общую коммуникативную сеть, которая является искусственным раем тождества. Итак, нет больше отчуждения человека человеком, есть гомеостазис человека и машины.

Телевидение и компьютер, оснащенный различными приставками, выступают «революционными» символами современности. С одной стороны, эти медиа открывают новые невиданные возможности, соединяют вместе музыку, живопись, литературу, науку, философию, политику. То, что было прежде разорвано по различным регионам и различалось как по форме, так и по содержанию, теперь стало одним целым. То, что требовало раньше соответствующего образования, социального статуса, свободного времени и материальных средств, теперь стало общедоступным. Шедевры музыки и живописи доступны благодаря Интернету, кроме того, они входят в качестве составных элементов в видеоклипы и различные развлекательные программы. Сложные произведения искусства, научные теории, политические идеологии — словом, все, что требовало от реципиента высокого культурного уровня, теперь дается массмедиа в упрощенном и доступном виде. Информация связывает людей в мировое сообщество. Сегодня все всё знают. Такая ситуация приводит и к качественным изменениям в стиле мышления, в способе видения, оценки и понимания действительности. Прежний линейный способ восприятия мира, понимание, основанное на логической последовательности, аргументации и обосновании, которые имели место даже в идеологиях, уступают место целостному охвату смысла происходящего, когда даже мозаичное и нерегулярное чтение или просмотр ТВ быстро приобщают человека к происходящему. Итак, свобода, творчество, доступность, приватность, несомненно, положительные следствия современных массмедиа. С другой стороны, очевидны и опасные последствия. Как ни странно, на Западе о них говорят защитники демократии.

В конце XX века либеральная демократия сталкивается с серьезной проблемой. Да, число демократических государств растет, однако глобализация подрывает саму основу либеральной демократии — национальное государство. Возникновение мирового рынка привело к тому, что предприниматели больше не опирались на национальные ценности. Закон прибыли подрывал устои государства, которое постоянно занималось «экономической полити-

кой». В условиях Интернета контроль государства за действиями предпринимателей, как кажется, вообще неосуществим. Лучше всего это проявляется на примере денег, циркуляция которых уже мало зависит не только от правительства и национальных банков, но и вообще от национальной экономики. Настоящей революцией является продажа и покупка через Всемирную сеть. Ускорение процесса циркуляции денег, формирование мирового финансового рынка не оставляют времени для адекватной политической реакции и, таким образом, уходят от политического управления. Аналогично обстоит дело с использованием ресурсов и стратегического сырья. Эксплуатация знания для чуждых и опасных для общества целей становится серьезной угрозой миру. Другая опасность состоит в использовании знания для манипуляции людьми (новые политические технологии, медицина, а также разного рода справочники, включающие информацию о частной жизни и т. п.).

В современных массмедиа снят вопрос о достоверности сообщения. Сегодня каждый может считать себя достойным что-либо представлять. Огромная траурная процессия на похоронах принцессы Дианы собралась благодаря вниманию к ней со стороны массмедиа, вопрос же об оригинале, об истине, по поводу которой должны собираться люди, вообще не стоит. Сила сообщения зависит от самого сообщения, а не от автора. Наличие представителей оправдано лишь тем, что сам Бог, бытие или государство — пустые знаки, поэтому воздействие сообщения на слушателя является исключительно медиакратическим эффектом, возникающим в сообществах людей.

Выражение «виртуальная реальность» звучит несколько легкомысленно, точнее, это словосочетание произносится так, что в нем первое слово «съедает» второе. «Реальность стала виртуальной» — это значит, что она как бы исчезла. Критика массмедиа построена на том, что они всё превращают в знаки, за которыми уже ничего не стоит. Парадоксально при этом то, что экранные образы, наши собственные формы «представления себя другим» — все эти, по выражению Бодрийяра, «симулякры» — обладают такой силой воздействия, которой никогда не обладали «знаки бытия». Поэтому от виртуальных образов нельзя отмахнуться, поскольку они не имеют отношения ни к подлинному и вечному бытию, ни к повседневной реальности, которая нас окружает. Возрождение образной культуры становится сегодня возможным благодаря массмедиа, которые продуцируют визуальные знаки в сфере рекламы и политики.

Интернет и глобализация

Процесс глобализации экономики, хозяйства и массмедиа в последние годы усилился под влиянием Интернета и теперь становится все более ясно, что он вошел в противоречие с демократическим проектом, опирающимся на идею национального государства. Интернет существенно изменяет условия развития власти, денег, права и знания, т. е. центральных медиумов управления национальным государством. С одной стороны, появляются угрожающие демократии техники: несанкционированные веб-страницы предлагают детское порно, способы изготовления подрывных устройств, разного рода преступные группы могут координировать свои действия на транснациональном уровне и т. п. С другой стороны, мировая компьютерная сеть дает шансы демократизации если не на национально-государственном, то на интернациональном уровне. Например, жертвы региональных конфликтов могут взывать к помощи мирового сообщества. Интернет решает и техническую проблему прямой политической партиципации: кажется, снова может быть возрождена, теперь уже во всемирном масштабе, античная агора. Таким образом, Интернет и демократия скорее амбивалентны, чем внутренне присущи друг другу.

Интернет дает возможность презентации самых различных групп и слоев общества — от политического бомонда до рок-групп, футбольных фанатов и даже церквей. Его имя — пустой сигнификат, который служит для идентификации любых акций и сообществ; собственно, Интернет сегодня и есть форма реализации мирового сообщества. Пользователи сайтов за доли секунды связываются с другой частью земного шара, и для них уже не существует проблемы пространства и времени, которые раньше существенно ограничивали общение и играли роль своеобразных коммуникационных фильтров. Абсолютная одновременность вопроса и ответа, желания и покупки — одно из достижений Интернета. Обычный коммуникативный процесс имеет пирамидальную форму, на вершине которой находится источник информации. В Интернете, наоборот, все больше становится тех, кто посылает информацию, и все меньше тех, кто ее слышит. Это и понятно: если все будут говорить, то поднимется невообразимый шум.

Итак, плюрализация источников информации приводит к парадоксальному эффекту: с одной стороны, демократическому обществу угрожает информационная энтропия, с другой стороны, даже левые демократы говорят о необходимости некой селекции:

перевес включенности над исключенностью, ускорение процесса обмена информацией не оставляют времени и для рефлексии. Устранение пространственной дистанции дает повод говорить о глобализации как безграничности. Однако нельзя не видеть формирования новых ограничений, определяющих режимы включения и исключения. Благодаря преодолению пространственных границ более пятидесяти миллионов человек оказались реально включенными в мировое сообщество, но вместе с тем наметилась тенденция обособления различных «виртуальных сообществ». Кроме того, половину пользователей Всемирной сети составляют американцы. Сложилось новое разделение, теперь уже не на основе той или иной национально-государственной принадлежности, а на основе технической оснащенности. Таким образом, глобализируется экономическое, имущественное и образовательное неравенство: даже в Америке белый американец имеет больше шансов пользоваться благами Интернета, чем черный.

Знание — сравнительно юный медиум власти. Современное государство сложилось как форма нейтрализации экономических и финансовых извращений, но оно проявляет странную безответственность относительно циркуляции знания. Между тем эксплуатация знания для чуждых и опасных для общества целей становится серьезной угрозой миру. Другая опасность состоит в использовании знания для манипуляции людьми (новые политические технологии, медицина, а также разного рода справочники, включающие информацию о частной жизни и т. п.).

Интернет делает невозможной какую-либо политическую цензуру. Все голоса в дигитальной какофонии обладают равным весом, в дигитальной анонимности растворяются национальные различия. Сделавшееся бесконтрольным индивидуальное теряет себя. Если коммуницируют пятьдесят миллионов, то индивидуум теряется. Отсюда проблемой становится не аккумуляция, а селекция. Интернет сегментируется и дифференцируется. Отсюда в развитии Интернета наблюдается две тенденции: с одной стороны, интернационализация — формирование мировой сети, а с другой стороны, регионализация — формирование внутренних сетей.

Различие глобального и регионального реализуется как различие глобальных и локальных сетей. Это миф, что компьютерная сеть дает возможность абсолютного выражения индивидуальности. На самом деле главным является сеть, организация, а не отдельный человек. Отдельный пользователь — всего лишь паразит циркуляции информации по этим сетям. Ясно, что он должен быть подчинен каким-то правилам. Выход из кажущегося противо-

речия между развитием глобальных и локальных сетей сегодня инстинктивно находят в форме так называемых виртуальных сообществ — своеобразных новых коммун. Сегодня большинство американцев живут в предместьях. Именно здесь сформировались своеобразные гетто для среднего класса. Билл Гейтс в своей книге «Будущее информационного общества» провозгласил «смерть города». Компьютерная сеть дает возможность работать, покупать, развлекаться и общаться не выходя из дома. Так реализуется «монада» — комната без окон, обитатель которой парадоксальным образом знает обо всем, что происходит снаружи.

Уже давно беглецы пытались создавать новые формы сообщества — коллективные пространства для проживания, дома-коммуны. Интернет открывает новую возможность преодоления провинциализма и разделенности. Прежде всего снимается вопрос о работе и рабочих местах. Персональный компьютер связывает человека не только с какой-либо фирмой, дающей работу, но и со всем миром. Компьютерная сеть снимает технические трудности общения автономных индивидов, поселившихся в загородных домах. Многие исследователи отмечают, что Интернет не разрушает пространство города, но задает ему новые измерения. Глобальным городом становится сама Сеть. Он вовсе не общедоступен. Виртуальные коммуны пытаются создать своеобразные безопасные кварталы для привилегированных. Они стимулируют создание все более утонченных миров, вход в которые оказывается затрудненным. Новая система включения и исключения пытается противодействовать шуму, грязи, насилию и использует при этом «электронные стены». За их пределами разгуливают юношеские банды, наркоманы и террористы, фанаты и психопаты. Они угрожают нормальному сообществу не только физически — насилием или инфекционными заболеваниями, но и создают электронные аналоги своих пороков. В таком качестве выступает детское порно, пропаганда терроризма и национализма.

Стало очевидным, что гомогенная компьютерная сеть невозможна и необходимы границы, разделяющие различные сообщества. Так, Глобальная сеть превращает город в систему гетто, которые оказываются при этом взаимосвязанными и могут коммуницировать на почве труда, денег, информации (например, житель респектабельного квартала может заниматься созданием порностраниц и рассылать их своим соседям). Поэтому электронные стены тоже уязвимы и легко взламываются. Конечно, можно создавать своеобразные профилактории среди мирской грязи. Однако его жители утрачивают способность сопротивления микробам

и становятся их легкой добычей. Кроме того, надо продумать и то обстоятельство, что попытки иммунизации создают внутри самих профилакториев новые эффективные вирусы. Таким образом, следует подумать, не возникнут ли там новые формы зла.

Хотя сегодня многие говорят о кризисе традиционной демократии, многие остаются приверженцами ее классических форм: четырехлетний цикл выборов, респонзитивность, референдумы и т. п. Какие новые возможности открывает Интернет для развития демократии? Процесс формирования демократического общественного мнения включает два элемента: во-первых, доступ к информации, во-вторых, способность ее анализировать и принимать решение. Очевидно, что Интернет обеспечивает неслыханный прежде доступ к информации и расширяет возможности коммуникации. Возникает идея виртуального общества, которое благодаря Интернету способно преодолеть иерархизм реальной власти. Электронная коммуникация предполагает полное равенство ее участников и участниц. Насколько соответствует это требованиям свободной от принуждения коммуникации, выдвинутым Ю. Хабермасом: равенство участников коммуникации и свобода от давления; темой дебатов являются общие проблемы, которые значимы для всех; запрет на ограничения дискурса и возможность его возобновления по требованию участников?

На первый взгляд кажется, что благодаря Интернету все эти требования оказываются легко выполнимыми. Но при этом не замечают новых структурных ограничений, которые навязывает Интернет:

1. Электронная коммуникация не имеет ничего общего с открытой коммуникацией «лицом к лицу». Дело не только в том, что в разговоре участники читают невербальную информацию жестов, тела, одежды и т. п., которую компьютер редуцирует к письменным знакам. Можно предположить, что это особое преимущество, так как в зоне внимания остается только аргументация и исчезает суггестия враждебности или дружественности. Но на самом деле аргументация требует проверки и осмысления, а на это нет времени. Преимущество скорости, таким образом, превращается в недостаток. Вопросы, ответы, комментарии идут синхронно, и тут не остается времени для формирования собственного мнения. Кроме того, опция «выход» дает возможность прервать общение, и таким образом устраняется ответственность, которая является важнейшим качеством личного разговора.

2. Интернет вовсе не устраняет иерархию. Остается четкое различие говорящих и слушателей, владельцев Сети и пользова-

телей. Ведущими оказываются личности с «высоким уровнем образования и влияния», а их отбор осуществляют владельцы канала. Сами пользователи Сети требуют создания системы фильтров во избежание дисфункции.

3. Общественность выступает в демократических государствах противоинститутом, балансирующим взаимоотношения власти и общества. Актуальные дискуссии предполагают различные группы, представляющие разные интересы, личные контакты и споры, а также общественную сцену, даже если дебаты идут по телевидению. Интернет смешивает существующие при этом границы, но создает и новые. Его пользователи фрагментируются по-иному, не так, как в обществе. Прежде всего разделяются разного рода группы, интересующиеся самыми разными темами, многие из которых не касаются политики. Интернет расщепляет общественность на множество мелких группировок по интересам. При этом пересекаются границы национальных государств, и эти группы уже не защищают политические интересы, которые всегда были интересами родины. Если Интернет и «демократизирует» мир, то не по модели общественности, которая служит основой классической демократии.

Адресат политики, проводимой средствами Интернета, принципиально детерриториализирован. Все-таки классический гражданин, формированием мнения которого занята реальная политическая власть, проживает в рамках определенного государства, имеет связанные с ним проблемы и интересы. Интернет же работает по ту сторону национально-территориальных государств. Но парадокс в том, что путем выражения интересов таких детерриториализированных групп пытаются решать те или иные локальные проблемы, стоящие перед тем или иным национально-государственным образованием. Практически Интернет является политическим орудием диаспоры, людей, не имеющих собственной территории или хотя бы виртуально отказавшихся от нее. Он дает свободу маргиналам.

Акции интернет-групп нередко оказываются эффективными: например, в ответ на введение цензуры в отношении сексуальной тематики на одном из серверов в 1995 году в Баварии были организованы компьютерные акции в США против потребления немецкого пива. Таким образом, последствия интернет-акций, которые многие считают спектакулярными, на самом деле оказываются серьезными. Особенно в сфере так называемой виртуальной войны. Поэтому трудно ожидать, что надежды на развитие демократического мирового сообщества сбудутся при поддержке Интернета.

Важно иметь в виду, что демократия — это не нечто данное. Она, как женщина, — обещание. Ее еще нужно искать и в этой связи спросить себя относительно изменений самих ориентиров, т. е. общих представлений и ожиданий, которые происходят в связи с развитием Интернета.

Философия в эпоху массмедиа

Платон притязал на то, что философия как постижение истины должна быть опорой государственной власти. Между тем у нее оказались серьезные конкуренты: во-первых, традиционные формы коммуникации, сложившиеся в повседневной жизни людей; во-вторых, технологии государственной власти; в-третьих, христианская медиаимперия, управлявшая людьми на основе божественного логоса. Философия была широко распространена по причине ставки на методы рационального воздействия общества на человека. Сегодня речь идет о закате книжной культуры вообще, следствием которого станет падение интеллектуальных технологий гуманизации человека. Процесс распада книжной культуры охватывает не только политику и массмедиа, но и повседневные формы жизни. В связи со сменой медиумов философствование радикально меняет свою форму. То, на что ориентируется профессиональная философия: создание толстых книг, фундаментальных учебников, дискуссии в центральных журналах, защиты диссертаций, доклады на симпозиумах, а также чтение лекций студентам, — все это становится совершенно неэффективным, перестает выполнять важную общественную функцию, ради которой вообщем-то и культивировалась философия как составная часть государственного образования и эффективная форма воздействия на умы людей.

Вместе с тем в последние десятилетия все чаще ведутся разговоры о радикальной трансформации метафизики, даже раздаются призывы к ее преодолению; некоторые, несколько преждевременно, заявляют о ее смерти. Поскольку эти разговоры возникают с завидным постоянством, но не получают эффективного решения, то необходимо спросить, не нуждаются ли они в уточнении и переформулировании.

Вопрос о переориентации в философии следует связывать не только с саморефлексией, но и с формой самого процесса коммуникации. Во всяком случае следует помнить, что он не всегда протекал в привычной для нас форме чтения книг, слушания лекций,

участия в дискуссиях и т. п. Словесно-книжная форма коммуникации — продукт цивилизационного процесса. Ей предшествовали иные способы общения с бытием, в которых знаки имели магико-символический характер и воздействовали на поведение людей, минуя размышления. Такая культура была подчеркнуто недемократичной, ибо бытие посылало знаки только избранным и они распоряжались ими не без пользы для себя. Но и профессорская форма коммуникации наследует тезис о доступности значения только дипломированным специалистам, а кроме того, в скрытом виде содержит также практику посвящения, т. е. некоторого неинтеллигибельного механизма передачи истины.

Новые массмедиа влияют на поведение людей принципиально иным способом, нежели идеологии. Кино, реклама, комиксы, видеоклипы, разного рода телешоу — по отношению к ним бессмысленно искать предмет, реальность или идею, которую они отображают. Если видеознаки не соответствуют реальности, то почему люди повинуются им? Экраны наших телевизоров напоминают миф о горгоне Медузе. Но чем и почему она завораживала людей? Видеознаки — это не обычные знаки семиотики, соотносимые со значениями. Они сами и есть реальность, точнее, по своей яркости и степени воздействия на реципиента они — гиперреальность. Массовое искусство ничего не выражает и не отражает, оно творит новые миры. Но видеть в этом свободу было бы недальновидно. Поэтому перед нами стоит вопрос: как философия может работать с такой гиперреальностью?

Поскольку философия — дочь не только удивления, но и сомнения, то способы ее проблематизации состоят в том, чтобы подвергать на прочность наши кажущиеся очевидными и достоверными положения. Прежде всего необходимо отдать отчет в том, как устроена наша медиасистема и чем она отличается от прежних форм коммуникации. На глазах одного поколения произошел слом формировавшейся в течение нескольких столетий медиаимперии, основанной на письме и чтении. Взамен искусства влиять понятиями и рациональными аргументами на поведение людей сложилась иная техника, основанная на образах. В современных массмедиа все большее место занимают иллюстрации и картинки и постепенно главным источником удовлетворения потребности в информации и эстетических ценностях становится голубой экран. Культура интерпретации и понимания письменных текстов стала стремительно закатываться. Наши дети уже не так охотно читают книги и гораздо больше времени проводят у телевизора.

Перечислим аргументы как противников, так и защитников электронных медиумов. Прежде всего они указывают на проблему обучения: книга учит думать, а экран — манипулировать. Современные обучающие программы рассчитаны на подготовку «видиотов». Также самые серьезные опасения вызывает политическое использование новых медиумов. И раньше газеты и журналы использовались для формирования общественного мнения. Однако письменные тексты-идеологии становились объектом критики и, таким образом, от них можно было дистанцироваться. Современные массмедиа вовсе не стимулируют обсуждения теоретических проблем. Конечно, дискуссии свободной общественности еще организуются на телевидении, ибо оно идеально для этого подходит (именно на этой основе новые утописты мечтают о возрождении античной агоры — прямой демократии). Однако все они имеют характер шоу и не озабочены серьезным анализом проблем, а тем более выявлением предпосылок их возникновения. Массовое искусство ничего не выражает и не отражает, оно творит новые миры.

Новые массмедиа радикально меняют и формы власти. Россия сегодня — классическое спектакулярное общество, где все «представляют себя другими» и где онтологическая основа (русская идея, народ, Россия), на которую должны опираться убеждающие людей знаки, сама оказывается фикцией и знаком. Вторжение рекламы в нашу жизнь оказалось грубым и бесцеремонным. Речь идет о новой рекламе, которую мы все еще воспринимаем по-старому, т. е. как более или менее достоверную информацию о товарах и услугах. На самом деле изображения на рекламных роликах претендуют на то, чтобы быть новой реальностью, чем-то вроде платоновского мира идей, являющихся совершенными образцами вещей. Вот так (без запахов, с абсолютно гладкой кожей и густыми волосами, в окружении роскошной мебели и сложной бытовой техники) надо жить — учит нас реклама. Конечно, и на Западе зрителя зомбируют теми же самыми рекламными роликами (глобализация), что и нас, однако это происходило постепенно, а кроме того, реклама не занимает львиную долю времени. Все, в том числе и создатели, страдают от нее, когда смотрят интересную телевизионную передачу, но никто не может ничего поделать. Джинн выпущен из бутылки. Телевидение зарабатывает деньги. Однако это только кажется, что вопрос о рекламе чисто коммерческий. На самом деле рекламируется вовсе не тот или иной товар хорошего или сомнительного качества. Если кому-то непонятно, зачем обнищавшему населению такая дорогостоящая реклама,

как она представлена в наших массмедиа, на это можно ответить: главное в ней это не увеличение спроса на товары, а моделирование способа жизни.

Как делать рекламу и как к ней относиться — вопрос не простой. Можно просто работать в рекламном агентстве и утешаться тем, что это не самый грязный способ зарабатывать деньги. Но можно осмыслить рекламу как важнейшую составную часть символического капитала общества. Дело в том, что даже в древности самые примитивные орудия труда воспринимались символически. Постепенно по мере прогресса роль тяжелого физического труда в производстве вещей сокращалась и они стали продуктами мастерства не только рабочих, но и дизайнеров. То, что думают о вещах пользующиеся ими люди, это также важная составная часть товара, который сегодня быстрее изнашивается «морально», а не физически. Реклама — это производство символического капитала, который может работать как на человека, так и против него. Аналогичным образом политическая оценка рекламы должна определяться критериями того, насколько она ведет к росту солидарности людей в рамках национального государства.

Философия была широко распространена в бывшем Советском Союзе по причине ставки на методы идеологического воздействия государства на человека. Это были утопические по содержанию, но рациональные по форме методы научного воздействия (марксизм-ленинизм назывался «научной идеологией»). Но избирательные кампании последних лет продемонстрировали возможности иных технологий («черный PR»), что стало серьезным вызовом политологам старой школы. Речь идет о закате книжной культуры вообще, следствием которого станет падение интеллектуальных технологий гуманизации человека. Процесс распада книжной культуры охватывает не только политику и массмедиа, но и повседневные формы жизни.

Многие считают, что философы не могут стать безработными и метафизика не может умереть, ибо даже критика метафизики есть не что иное, как метафизика. На самом деле в связи со сменой медиумов философствование радиально меняет свою форму. Считается, что фундаментальная роль философии в развитии общества обеспечивается государством, которое для консолидации людей нуждается в национальной идее. На самом деле никто не надеется, что философия будет способствовать только обоснованию идеологии. Как известно, ее отношения с властью складываются отнюдь не идилически. И вместе с тем, несмотря на критическое отношение к действительности, философия сохраня-

ется как важнейшая часть образования даже в условиях господства тоталитарных режимов. Уважение к ней со стороны общества базируется не столько на верноподданнических чувствах, сколько на вере в решающую роль слова в деле цивилизации и облагораживания людей.

Пространства коммуникации в условиях современности

Макс Нордау — один из основателей сионизма — видел проблему евреев в физическом вырождении и призывал их стать сильными. Любопытно, что идея мускульного возрождения охватила всех националистов. Протестуя против проекта Просвещения, люди забыли о братстве. Но опора на расу и родину обернулась войной. Особенно сильно пострадали евреи. Поэтому они раньше других вернулись к ценностям рационализма и универсализма и рассчитывают на диалог цивилизаций. Но не является ли смесь национализма и спорта взрывоопасной? Нельзя утверждать, что спорт объединяет мир. Он точно так же и разъединяет, поскольку остается одним из немногих легитимных способов доказательства национального превосходства.

В XX веке стадион превращается в гигантский архитектурный коллектор для огромного числа агрессивно настроенных людей. Но не надо этого бояться: все-таки спортивные соревнования и даже стычки фанатов — это не война. Возникает вопрос: почему открытый в глубокой древности эффект арены Колизея — этого обладающего наркотическим эффектом спектакля — вновь возрождается спустя тысячелетие? Ответ состоит в том, что власть боится народной демократии. Поэтому наступление эры масс сопровождается разработкой ритуалов, контролирующих поведение людей.

Г. Тард придавал гипнозу важное значение и считал спорт формой внушения. Заражение и подражание — вот как достигается единство на стадионе. Здесь главную роль играет ухо. Стадион — прямая противоположность агоре, где консенсус достигается на основе разговоров. Э. Канетти определял массу через ринг и этим указал на значимость архитектуры стадиона и особенно акустического эффекта. Как и афинские деятели, современные режиссеры консенсуса опираются на объединяющее и цементирующее воздействие музыки. Не случайно сегодня разного рода шоу происходят на стадионах. Этот фонотопический синтез до-

стигается в форме общего энтузиазма, возникающего в процессе слияния индивидов в целое.

Стадион для присутствующих — это место убеждения в истине. Он сложился в ходе поисков модели общественного контейнера, прообразом которой стало Марсово поле, где протекали с большой помпой разного рода демонстрации. После французской революции взамен храма пришлось вырабатывать новые ритуалы сборки нации в единое целое на основе величественных шествий и гипнотических речей. Так достигался синтез организации и психотехники. В эпоху модерна искусство социального синтеза достигло наивысшего расцвета. Единодушие и энтузиазм стали продуктом специальной организации. Мощный культурно-политический эффект достигался не рефлексией, а искусством. Модерн на дифференциацию общества отвечал усилением роли центра. Марсово поле в Париже, театр в Байрете, Красная площадь в Москве, спортивный стадион в Берлине — все это архитектурное выражение сопротивления децентрации.

П. Слотердайк рассматривает стадион как один из коллекторов, где происходит сборка общественного тела. Он утверждает, что тоталитаризм возрождается в форме консенсуса на стадионах. Стадион — это гигантский фонотоп: рев толпы и поднимаемый ею шум расценивается социальными демагогами как выражение единодушия. Футбол — это сонорный плебисцит. Олимпийские игры, русская революция и фашизм — это, по Слотердайку, ключевые слова в истории строительства общественного контейнера. То, что позволяет объединить три разных феномена, это поиски гигантского интерьера для мобилизации множественности людей путем инсценировки борьбы и победы.[161]

По мнению В. Беньямина, единство публичного мира товаров и интимного мира желаний достигается в Пассажах. Но они уже не являются примером подражания для новых архитекторов. Превращение в торговые центры дворцов культуры, вокзалов и для иных общественных мест — это проявление ультрамодерна. Если советские архитекторы создавали пространства для коллективных тел, то во время перестройки все они были отданы под торговые залы. Сегодня после осознания опасности децентрации, характерной для постмодерна, вновь начались поиски новой целостности. Для этого приходится использовать и старые технологии. Плакаты, конечно, вытеснены постерами, а на смену изображениям одного лица пришла обойма каждодневно являющихся на телеэкране лиц,

---

[161] *Слотердайк П.* Сферы III. Пена. СПб., 2010.

что свидетельствует о попытках объединения элиты как некой фотогенной подгруппы, представляющей общество.

Спортивная идеология эксплуатирует олимпийскую идею, но на деле мотивом государственной поддержки спорта является стремление к психической сборке этнически и медиально разобщенной массы в одно целое. Серия Олимпийских игр возвышается над временем, она объединяет историю. Именно в свете этой задачи следует осмыслять неоаристократические попытки возрождения спортивного движения. Под руководством Людвига Куртиуса были воссозданы оригинальные олимпийские состязания и построен стадион в Афинах. «Олимпия» задумывалась как страна спорта, где судьями выступали университетские профессора. Чтобы стать атлетом, перешагивающим границы обычных человеческих возможностей, необходимо уверовать в телесный суверенитет.

Олимпизм внушает уверенность, что власть идет от здорового тела. Олимпийские игры, как говорил Пьер Кубертен, есть не что иное, как продолжение грекофилии. Он осмыслял их в свете вагнеровского театра в Байрете, который задумывался как способ объединения Германии. Таким образом, эпоха Просвещения дала свое понимание спорта как формы воспитания здоровой аристократической элиты. Как в Байрете происходило возрождение трагедии из духа музыки, так и Олимпиады путем возрождения атлетизма должны были привести к появлению просвещенных масс. Таким образом, строительство стадионов пришло на смену филологическому ренессансу и постепенно привело к вытеснению книжной культуры. Преобразование греческого стадиона в римскую арену, в психополитическую машину, продуцирующую победу, стало знаковым событием. Возведение победителя на пьедестал, вручение олимпийских наград — это цивилизованная форма решения проблемы повышения социальной аффективности.

Латентный потенциал олимпийского движения проявился в играх 1936 года. Эти игры были проведены за две недели и стали триумфом организации, во многом благодаря поддержке национал-социалистов. Хотя шеф-организатор Карл Дим использовал ритуал доставки огня из Олимпии, Греция, несомненно, уступила Риму. Монументальный неогероический стиль сочетался с нарконарциссическим массовым спектаклем. Гитлер скептически относился к Олимпийским играм, называя их физкультурой. Он понимал роль величественных сооружений в трагико-сентиментальной манере и рассчитывал на то, что их руины, подобно останкам Колизея, удержат его дело в памяти потомков на долгие века. Он

подключил к проектированию берлинского стадиона Альберта Шпеера. Им была спроектирована мощная машина власти для слияния индивида с коллективом, которая отбрасывала всяческие надежды на сохранение индивидуальности. Тот, кто победил, переставал быть индивидуумом. Он становился героем и, поднимаясь на пьедестал, излучал политическую и расовую энергию.

Ирония истории проявляется в том, что взлет спортивного ренессанса был обеспечен нацистским режимом. Фашисты были мастера по части организации массовых факельных шествий и четко соединили национал-социалистическую идеологию с олимпийским пафосом. Молодежная спортивная элита вызывала энтузиазм масс. Тайна гитлеровского успеха в том, что он был руководителем празднеств, создававших иллюзию народного единства. Он был мистиком, который чувствовал настроение масс, а они чувствовали его настроение. Народ соединялся в фюрере, а фюрер представлял народ как гомогенное целое.

Одной арены как коллектора, объединяющего массу, недостаточно. Требуется медиум (пресса, радио или ТВ), работающий на дистанции и распространяющий энергию зрителей на остальную массу населения. Во время Олимпийских игр эффект возбуждения приобретает планетарный характер. То, что называют единством, это продукт производства общественных коллекторов, оснащенных такими медиумами, как громкоговорители и телекамеры, не упускающие ни одного события, в курсе которых благодаря ежедневной прессе и радиорепортажам должен быть каждый.

История человечества может быть рассмотрена под углом поисков способов объединения все растущего числа людей. В эпоху больших государств и высоких культур традиционные формы единства долгое время сохранялись. Государство вкладывало большие средства в создание коллективных пространств, в сохранение и развитие символической оболочки, защищающей общество. Переломным становится XX век, эпоха зарождения массового общества и страха элиты перед толпой. Это начало новой истории строительства социальных пространств, среди которых уже не конгрессы и дворцы партийных съездов, а стадионы, дискотеки, аквапарки, Диснейленды, торговые центры и другие места развлечений и отдыха приобретают все большее значение. Современное общество освобождается от бедности и насилия, изобретает способы анестезии, обеспечивает благоденствие и достаток. Но заодно сбрасываются и забота о родине, семье и детях, т. е. о том, что наши предки терпеливо несли на своих плечах. Фитнес, эстетическая хирургия, парфюмерия, сексология и психотерапия пред-

принимают усилия для того, чтобы превратить Другого в источник наслаждения. Тем самым Другой исчезает. Мы даем ему право на существование лишь постольку, поскольку он удовлетворяет нашим требованиям.

В эпоху модерна искусство социального синтеза достигло наивысшего расцвета. В современном мире попытки воссоздания целостности оказываются утопией. Превращение в торговые центры вокзалов и иных общественных мест характерно для капитализма эпохи ультрамодерна. Но эти попытки уже не имеют никакого социального значения. Глаза посетителей, целеустремленно бродящих по торговым залам, видят товары, а не людей. Человек одинок в этой толпе и не переживает эффекта слияния с народом.

Стадион, в противоположность супермаркету, не просто сводит людей вместе, но и возрождает общее чувство принадлежности к стране и народу. Марсово поле в Париже, театр в Байрете, Красная площадь в Москве, спортивный стадион в Берлине, олимпийский стадион в Афинах и их наследники — все эти архитектурные сооружения создавали мощный культурно-политический эффект, который достигался не идеологической рефлексией, а спортом. Сегодня после осознания опасности децентрации, характерной для постмодерна, вновь начались поиски новой целостности. Очевидно, что обойма каждодневно являющихся на телеэкране лиц выполняет функцию единства и олицетворяет целостность общества.

Фитнес, медицина, эстетическая хирургия — все это новейшие практики формирования тела. Они свидетельствуют о пришествии чего-то нового. С одной стороны, забота о своей внешности столь же древняя, как и человек. С другой стороны, очевидно, что искусство представлять себя на сцене жизни охватило широкие массы и стало главным занятием современного человека. В качестве реакции философам необходимо позаботиться о восстановлении старых или введении новых технологий гуманизации, включая способность к рефлексии и правильному моральному выбору. Надо развивать не только духовные, но и социальные техники, в основе которых лежит создание таких общественных пространств, в которых бы сохранялись не только функциональные, но и органические связи людей. Способность контролировать себя, коммуникабельность, владение культурными кодами выражения чувств и желаний, способность жить вместе с другими, трудолюбие, терпение, сдержанность, стойкость, чувство вкуса, здравый смысл и физическая выносливость — все это традиционные антропологические константы, которые должны сохраняться

в любых, в том числе и «виртуальных» культурах. В свете угрозы утраты перечисленных добродетелей представляется разумным критически отнестись к негативным «экзистенциалам» эпохи чрезвычайных ситуаций и сосредоточить усилия на анализе позитивных качеств человека.

ДИСКУРСЫ О МИРЕ

Европейская культура переживает глубокий кризис. На поверхности дело выглядит блестяще. Европа возрождается, падают границы и барьеры, разделяющие людей, молодежь мыслит себя интегрированной в Европу и уже не поддается на соблазны национализма. Но на самом деле вслед за крушением одних «стен» и «занавесов» возникают другие. Сегодня угроза видится со стороны Востока. Исламские фундаменталисты противопоставили цивилизованному миру не столько атомное, сколько иное, скорее духовное, чем материальное, военное оружие. Их стратегия оказалась удивительно эффективной. Тактика партизанской войны, акты терроризма — все это мелкие уколы в напоминающее раздутый мыльный пузырь тело европейской цивилизации. Их эффективность вызвана в значительной степени ее уязвимостью. Последняя, как ни странно, увеличивается по мере глобализации. Когда все плывут в одной большой лодке, достаточно неосторожного движения одного, чтобы привести к гибели всех. В этой связи с точки зрения самосохранения более безопасной остается традиционная модель сосуществования самобытных и своеобразных культурных миров.

Осмысляя становление мирового сообщества, одни говорят о конфликте, а другие — о диалоге цивилизаций. Нельзя забывать, что это метафоры, к тому же устарелые. Они играют важную роль в понимании происходящего, но должны быть уточнены и развернуты в форме научного исследования. Сегодня на наших глазах сталкиваются два процесса: с одной стороны, регионализация и борьба за национальную или культурную автономию, с другой — глобализация, связывающая рынки, деньги, информацию в единую систему. Поскольку ответ на вопрос о взаимоотношениях государств и народов, о диалоге цивилизаций зависит от результата борьбы этих противоречивых тенденций, то именно они подлежат самому пристальному изучению. Факты хотя и образу-

ют фундамент любой науки, требуют интерпретации. Положение дел таково, что теоретики общества погрязли в изучении фактов, однако они не способны предложить их универсальную интерпретацию. Проблема диалога цивилизаций — это настоящий вызов социальным наукам, а неспособность ответить на него — явное свидетельство их кризиса. Еще более сомнительным является тезис о «конфликте цивилизаций», нагоняющий страх угрозой полномасштабных «цивилизационных войн». В его основе лежит допущение о непримиримости Запада и Востока, христианства и ислама. Однако история знала периоды мирного сосуществования между ними, ибо конфликты были следствием политических и экономических противоречий, которые решались циничными людьми с пещерным мышлением военными способами.

Отсюда встает задача критики и разоблачения как идиллической картинки «вечного мира», так и «конфликта цивилизаций». В такие моменты обычно вспоминают о философии. Ее инструментарий предназначен для критики социальных наук и ставит вопрос о самом мышлении. Правильно ли мы мыслим, надежны ли наши устоявшиеся понятия, когда мы пытаемся дать теоретическое описание процессов глобализации? Мы видим, что одни страны тяготеют к «Семерке», другие сопротивляются ее политике, отстаивая собственные интересы. Отсюда мы делим людей на глобалистов и антиглобалистов. Но такая классификация явно упрощает происходящее. На самом деле процесс выглядит гораздо сложнее. Например, азиатские и арабские суперэтносы пытаются создать альтернативные объединения для противодействия европейской модели цивилизации. И совершенно ясно, что борьба цивилизаций не ограничивается шумными акциями антиглобалистов или устрашающими действиями террористов. И точно так же диалог цивилизаций не сводится к переговорному процессу, где раздаются призывы к толерантности. На самом деле сегодня интенсивно развиваются неполитические формы разрешения конфликтов. Например, западные политологи с тревогой отмечают некоторую апатию населения относительно вхождения России в мировое (имеется в виду Запад) сообщество. Действительно, у нас все чаще ведутся разговоры о самобытности России или, на худой конец, о ее двойственной евразийской природе. Этот важный процесс идеологической переориентации не следует переоценивать. На самом деле россияне активно усваивают все более утонченные и цивилизованные формы жизни, активно включаются в рынок не только труда, но и развлечений. И это, кстати сказать, должно вызывать заботу наших «неоконсерваторов», которые должны не

только произносить лозунги о традиционных ценностях, но и содействовать сохранению социальных пространств, в которых они воплощаются. Недостаточно критиковать индивидуализм, который несет с собой западная цивилизация, и воспевать коллективизм и солидарность традиционного общества. Несправедливо сваливать распад социальной ткани на испорченность людей. Выход не в том, чтобы обличать тлетворность Запада, вводить цензуру и усиливать религиозно-патриотическое воспитание. Необходимо создавать такие общественные пространства, в которых люди чувствовали бы себя народом, публикой, гражданским обществом, но не массой, как в супермаркете или в общественном транспорте. Это расхождение между словом и делом служит дополнительным и заставляет критически переосмыслить сложившиеся понятийные схемы и модели описания цивилизационного процесса, которые скорее мешают, чем помогают увидеть новые формы взаимодействия культур, и попытаться на основе осмысления новых явлений сформулировать адекватные современности концепты. Их формирование — сложный процесс, в котором участвуют как профессионалы, так и общественность. Они не могут быть открыты гениальным одиночкой и предложены остальным для исполнения. Задача интеллектуала более скромная: критически проанализировать наиболее распространенные ответы на вопрос, как люди могут жить в мире, соотнести их с условиями современности и раскрыть новые возможности диалога цивилизаций.

Этнос

Отношения людей не ограничиваются политическими интересами национальных государств. Поэтому есть другие метафоры, кроме юридических, например географические или геополитические. В этой связи говорят о противостоянии Востока и Запада и видят миссию России в объединении этих цивилизаций. Причем география подсказывает нам и другие координаты, относительно которых можно и нужно ориентироваться, это Север и Юг. В свете угрозы глобального потепления эта оппозиция становится все более важной. Попытаемся ответить на вопрос, как нам ориентироваться в мире, обратившись к историческому прошлому. Поскольку трудно судить о себе, ибо для этого требуется взгляд со стороны, посмотрим, в чем видят другие наше своеобразие. С западной точки зрения просматриваются три варианта русского самосознания.

1. Государственный патриотизм с элементами автократии, территориального величия и православия.

2. Этнорелигиозное сознание, которое основывается на мифе о «святой Руси» и направлено против чуждых секуляризированных западных государств.

3. Национальное сознание, которое, несмотря на принятие просвещения, дистанцируется от Запада, ибо определяет русскую идентичность как культурную, опирающуюся на русскую историю, русский язык и русский народ, а не на государство или религию. Эти три варианта, заложенные дворянством, были в XVIII и XIX веках восприняты и развиты русской интеллигенцией.[162]

Согласно одному из мифов, викинги были приглашены славянскими племенами на территорию сегодняшней России, чтобы создать государственный порядок.[163] Напротив, в христианском летописании православная вера, внедрение которой связывается в России исторически и мифологически с князем Владимиром, пришла из Византии, т. е. из Южного Средиземноморья. Старая, сложившаяся в русской мифологии и истории культурно-историческая ориентация «Север — Юг» сменилась в XIX веке на перспективу «Запад — Восток». «...Мы не принадлежим, — писал Чаадаев в первом «Философическом письме» (1836), — ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. <...> Если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы».[164] Эти слова подлили масла в огонь споров между славянофилами и западниками. Славянофильская ориентация завершилась в концепции панславизма, согласно идеологам которого Россия и Европа представляли собой альтернативные цивилизации. В. С. Соловьев склонялся к своеобразному «религиозному интернационалу», к посредничеству между русско-православным восточным христианством и католическим западным христианством. В. И. Ленин также стремился привить к космополитическому марксизму и социал-демократии «русскую идею».

В начале века русский историк Н. Я. Данилевский недипломатично и даже грубо обнажил «римскую правду» (в смысле «ищите кому выгодно») отношений между Россией и Европой. При этом

---

[162] См.: *Uhlig C.* «Russland ist mit dem Verstand nicht zu begreifen». Die Modernisierungsdebatte in den russischen Geistes- und Sozialwissenschaften. 1999. S. 377.

[163] Контроверза норманистов и антинорманистов среди отечественных историков изучена достаточно хорошо. О ее состоянии на Западе см.: *Sørensen H. Ch.* The So-Called Varangian-Russian Problem // Scando-Slavica 14. 1968. S. 141.

[164] Антология мировой философии. М., 1972. Т. 4. С. 96, 101.

он утверждал, что они не могут завоевать, победить, колонизовать друг друга, так как одна не существует без другой, и только в процессе взаимной игры сил, конкуренции и соперничества они обретают «динамическую энергию», преодолевающую безжизненную стагнацию, от которой не предохраняют накопление денег или оружия. Настоящий капитал государства — это «запас исторических сил», который медленно накапливается этносом и потом дает плоды. Наиболее важной мыслью Данилевского является идея баланса. Поскольку нельзя заниматься самообманом и скрывать, что Россия и Европа — противники, каждый из которых имеет свой интерес и одновременно не может существовать друг без друга, то они обречены на поиски равновесия, которое оказывается не статичным, а динамичным.

В 20-е и 30-е годы XX столетия сформировалось оригинальное философское направление русского мышления — евразийство. Евразийцы разделяли тезис об особом пути России, но отказывались от панславизма. Их соображения подкреплялись образованием Советского Союза, который восстановил географические границы Российской империи. Если учитывать расширение сферы влияния, то можно говорить и о достижении границ империи Чингиз-хана. СССР — это культурное единство, в котором славянские, арийские (норманнские) и монгольские (тюркские) элементы наконец обрели единство.[165] Можно соглашаться или оспаривать некоторые выводы евразийцев, однако очевидно, что своеобразие России следует определять по периметру Европа — Россия — Азия.

В 70-е и 80-е годы XX столетия Л. Н. Гумилев сформулировал концепцию «нового евразийства».[166] Основой его аргументации стало геополитическое положение России.[167] «Океанической власти» (Англия, США) противостоит «континентальная» (Россия, Германия, Япония) как выражение вечной планетной борьбы между морем и степью. Еще Николай Трубецкой отмечал, что своеобразие евразийского континента определяется природными факторами: лес и степь обусловливали экономические системы и уклад жизни охотников и номадов. Этот регион между Нижним Дунаем и Тихим океаном, учреждающий «систему степей», обнаруживает общие черты (изотерма, движение ветра, континен-

---

165 В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков. М., 1997. С. 16.

166 *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989; *Он же.* Тысячелетие вокруг Каспия. СПб.; М., 2002.

167 См.: В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. С. 16.

тальный климат) и является географически и антропологически интегральным. На этом базируется этнолингвистическая общность славянской, финно-угорской и туранской культур.[168]

Истоки рождения государственного и культурного своеобразия России относятся к временам противоборства цивилизаций суши и моря, культуры поля и культуры степи. Очевидно, что не только российская территория, но и ментальность содержат немало азиатского. Другая история связывает восточные страны с Европой. Начиная с Крестовых походов европейцы конфликтовали с арабами. Но в ходе этой борьбы осуществлялись торговые связи и культурные обмены. Понятие Востока оказывается, с одной стороны, концептом, сложившимся как абстракт социально-политических практик Запада, а с другой стороны — предпосылкой практик завоевания и освоения Востока. Отношение Запада к Востоку оказывается, с одной стороны, колониалистическим, а с другой — идентификационным. Восток характеризуется как соперник Европы, как Другой, который по принципу контраста используется для понимания собственной сущности. По мнению Э. Саида, «без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематическую дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком — даже производить его — политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже имагинативно после эпохи Просвещения».[169] Из-за ориентализма Восток не был свободным предметом мышления и деятельности. Этот тезис можно усилить: навязанный ориенталистикой образ Востока во многом определил самосознание его жителей, и это последствие было еще хуже, чем колонизация.

Примером такой интеллектуальной колонизации является экспедиция Наполеона в Египет, которая обычно расценивается как чисто военная операция. Двадцатитрехтомное «Описание», составленное целым институтом ученых, считается побочной частью военной кампании. Это было не простое завоевание. Египет был исследован, описан и объяснен, и вместе с завоеванием это было полным поглощением инструментами западного знания и власти. «Описание» вытесняет собственную историю Египта. Хотя военная кампания провалилась, после Наполеона радикально изменился язык ориентализма, который целенаправленно приближал

---

168 См. подробнее: *Франк Х.* Философская ориентация России в аспекте геополитики. Философия в поисках и спорах. СПб., 2007.

169 *Саид Э.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 10.

Восток к Европе с целью его полного поглощения. Само словосочетание «образ Востока» говорит о ведущей роли представления, воображения в ориентализме. Все начинается не с дискурса, который навязывает говорящему и слушающему, пишущему и читающему логику власти, а с вúдения. Таким образом, существуют какие-то отнюдь не нейтральные «машины зрения», отделяющие свое от чужого.

Если обратиться к биоэстетике, возможно, только там мы найдем в качестве критериев выбора того, что нравится или не нравится, не ссылки на возвышенное или на моральное, а указания на сохранение и улучшение рода. Скорее всего, образ чужого изначально выстраивается как образ соперника, врага. Дискурс власти выражает не злую волю или интересы класса, он укоренен в биологическую природу человека. Общество, как суперорганизм, хотя и привносит в «свободную игру сил» элементы права и морали, однако сам общественный договор не только предполагает, но и выносит «агон», как соперничество между индивидами, на более высокий уровень этносов и государств. И достичь «вечного мира» — союза между государствами — не удается до сих пор. Отсюда следует осмыслить старые и искать новые формы и способы взаимопонимания людей, принадлежащих к разным культурам. Прежде считали, что язык науки является универсальным языком объяснения мира и общения между людьми. Теперь проект Просвещения расценивается как европоцентристское описание других культур. На европейских писателей и ученых легло обвинение в ангажированности. Их стали расценивать как имперских чиновников, описывающих образ жизни других с точки зрения колонизации. Они являются носителями языка, который сложился как выражение мужского соперничества, как самоутверждение героев-завоевателей.

Нация

Европейские общества прошли путь от государства к нации (при этом важную роль играли юристы и дипломаты) или от нации к государству (благодаря усилиям писателей и историков). В странах третьего мира, куда импортировались европейские формы государственности, процесс формирования национального самосознания еще не завершился. Точно так же в бывших республиках Советского Союза этнонациональные лозунги весьма эффективно мобилизовали население на достижение независимости. Таким

образом, можно утверждать, что национальное государство оказалось весьма убедительным ответом на распад старого порядка.

Переход от средневекового общества к буржуазному в Европе был весьма трудным, болезненным и сопровождался жестокими эксцессами, о которых все уже стали забывать. Конфессиональный раскол привел к дезинтеграции Европы и потребовал новых форм легитимации. Мировоззренческий плюрализм и автономизация княжеств сопровождались усилением мобильности населения, а урбанизация — расширением торговых связей. Наступление рынка на храм, раскол христианской медиаимперии поставили вопрос о единстве людей. Философы считали, что автономные индивиды смогут объединиться на основе разума, экономисты же полагали, что подобный процесс может происходить только на основе свободного рынка. На самом деле именно национальное самосознание стало импульсом, придавшим динамику «холодным» социально-правовым моделям государства философов, юристов и экономистов. Идея нации, как пульсирующая по венам и артериям организма кровь, оживляет Левиафана, мощь которого составляют не только деньги или пушки, но прежде всего подданные, ощущающие единство, оказывающие друг другу поддержку, являющиеся патриотами, способными отдать жизнь за конституцию.

Так, государство отвечает на вызов времени политической мобилизацией своих граждан. Взамен претерпевшего инфляцию понятия королевского суверенитета, воплощавшего интересы народа (царь-батюшка), вводится понятие национального суверенитета. Государство и нация определяются в политико-юридических терминах на основе таких признаков, как суверенитет, территория и народонаселение. Исторический успех национального государства связан с эффективностью его аппарата, обеспечивающего защиту суверенитета и внутренний правопорядок. Достижением демократии становится разделение государства и общества. Власть связывается правом, ограничивается управленческими задачами, а при переходе к свободному рынку покрывает свои потребности за счет налоговых поступлений.

Государство и нация сплотились в национальное государство только после революций XVIII века. На самом деле *natio* и *gens*, выражающие единство происхождения, языка, культуры, места обитания, нравов и традиций, отличались от *civitas* как формы государственной организации. Понятие нации начало модифицироваться еще в придворном обществе, когда дворянство представляло «землю», понятие которой отсылало и к населяющим ее

людям (землякам). В XVIII—XIX веках оно модифицируется в направлении развития национального самосознания, которое культивировалось интеллигенцией. «Изобретение нации» сыграло роль катализатора в процессе модернизации государства. Национальное самосознание стало основой легитимации государства и формой социальной интеграции его граждан.

Признавая цивилизационное и политическое значение слияния нации и государства, нельзя закрывать глаза на негативные проявления их единства. Отстаивая свои интересы на международном уровне, государство прибегает и к военному насилию. При этом как победы, так и поражения в этой борьбе за признание государство оплачивает кровью своих сыновей. Так, воинская повинность становится оборотной стороной гражданских прав. Национальное сознание и республиканские убеждения культивируются и испытываются как готовность умереть за Родину. Отсюда можно указать на два лица нации. Первое представляет политическую ассоциацию свободных граждан и выражает духовную общность, сформированную за счет общего языка и культуры. Второе скрывает под собой дополитическое, этноцентрическое содержание, наполненное общей историей, борьбой за жизнь и землю. На этом основан национализм, который пытается замкнуть искусственное понятие нации на натуралистическое понимание народа и использовать идеологию «крови и почвы» для мобилизации масс.

Хотя два лица нации значительно отличаются друг от друга, их невозможно разделить способом, которым воспользовался Зевс в мифе, рассказанном Платоном, по отношению к наглым андрогинам, претендовавшим на роль богов. Поэтому вопрос о судьбе национального государства зависит от того, насколько пластично удастся связать воедино гражданское и этническое понимание нации. Ответ на этот вопрос ищется, в частности, в современной России. Кто мы такие, сегодняшние россияне: граждане, проживающие на ее территории, сплоченная и готовая отстаивать свою независимость нация, или народ, объединенный на основе «крови и почвы»? Ясно, от решения проблемы идентичности во многом будет зависеть наша как внутренняя, так и внешняя политика.

Двойной лик нации проявляется в амбивалентном понимании свободы: независимость национального государства считается условием достижения частной автономии граждан общества, хотя сплошь и рядом можно видеть, как достижение национальной автономии приводит к нарушению прав человека; судьбоносная принадлежность к «народу» наталкивается на допущение свободного

волеизъявления людей принадлежать к той или иной политической общности. Идея этнической нации дополняет политическую ассоциацию равноправных граждан этосом соотечественников, абстрактный теоретический проект демократии — концепцией патриотизма, основанном на национальном сознании. Отсюда концепция национальной идентичности не совпадает с проектом универсальных прав человека.

Однако национальное чувство оказывается палкой о двух концах. С одной стороны, опора на него вызвана растущей дезинтеграцией населения в эпоху капитализма. С другой стороны, сплочение общества в дееспособное единство может быть использовано и используется для репрессий внутри и агрессии вовне. Поэтому демократы полагают, что эффективные формы социальной интеграции следует искать не в мнимом естественном субстрате нации, а в плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации. Вместе с тем парламентский дискурс нередко расценивается как пустопорожняя болтовня. Чтобы речи вызывали действия, им необходима некая перформативная сила. С этим лучше всего обстоит дело именно у идеологов «крови и почвы». Во всяком случае, прежде им удавалось в критические для государства периоды мобилизовать людей на его защиту.

В чем же загадка эффективности речей, апеллирующих к единству нации? Новоевропейские нации сформировались как новые формы солидарности, преодолевающие прежние локальные союзы, общины, роды и кланы. Однако они сохранили то главное, что всегда изумляло историков при анализе древнегреческого полиса: свободные граждане Афин были способны жертвовать жизнью ради общего блага. В романтическом понятии народа культивируется это важнейшее государственное качество, ибо в условиях конкуренции и даже войны между государствами оно являлось самым главным оружием. Будущее определяется не демократическими переговорами, а «генеалогическими силами» истории — национальной и даже этнической идентичностью.

Традиционная политическая наука проводила четкое различие между народом (демосом) и этносом. Первое образование отличается от толпы наличием общественного мнения и рациональным волеизъявлением, второе — является дополитической общностью, основанной на происхождении от единых предков, организованной по принципам родства. Этнические общности старше наций, которые хотя и базируются на неких натуралистических мифах, являются тем не менее искусственными образованиями. Определенная инфляция национального (кто сегодня переживает

готовность отдать жизнь за процветание Родины-Матери?) и приводит к эскалации этнического. Этнологическое понятие нации призвано реанимировать «чувство-мы» на более широкой, нежели кровно-родственная, основе.

Однако недавно введенный в обращение термин «этнонационализм» настораживает сторонников либерального проекта. Наоборот, демократы опираются на понятие народа, содержащего следы прошлого, сублимацией которых, собственно, и является республиканский проект.[170] Согласно демократической схеме, народ утверждается актом конституции, однако последняя сама определяется как выражение воли народа. Отсюда принадлежность к «народу» оказывается некой судьбой, а не выражением свободной политической воли. Важная роль в развитии этого тезиса принадлежит Карлу Шмитту, который в ходе интерпретации конституции Веймарской республики, собственно, и сформулировал идею национального государства: «Демократическое государство, которое находит предпосылки своей демократии в национальной однородности своих граждан, соответствует так называемому национальному принципу, согласно которому нация образует государство, а государство — нацию».[171]

В концепции национальной демократии формирование политической воли представляется как единодушие представителей гомогенной нации, которая мыслится в качестве естественного субстрата государственной организации: все хотят одного и того же и возгласами выражают принятие или непринятие той или иной альтернативы. Отсюда демократическое равенство трактуется не как право на участие в публичной дискуссии, а как причастность к коллективу, к нации.

Отличие народа от «человечества», на понятие которого опирается концепция прав человека, приводит концепцию национальной демократии в вопиющее противоречие с разумно-правовым республиканизмом. Последний считает народ продуктом общественного договора, выражающим стремление жить по законам публичной свободы. Первоначальное решение приступить к автономному демократическому законодательству осуществляется как правовой акт взаимного признания друг друга в качестве субъектов положительного права. Если все принимают решение в законода-

---

170 Республиканцы и демократы как политические партии в Америке, конечно, различаются по своим программам и стратегиям, однако с философской, да и с обыденной точки зрения различие меду ними вовсе не является категорическим.

171 *Schmitt C.* Verfassungslehre (1928). Berlin, 1983. S. 231.

тельном акте, в акте учреждения конституции, то это обеспечивает всем, даже чуждым друг другу, людям равные права и устраняет произвол власти. Но хотя конституция написана от имени народа, она вовсе не реализует его интересы. Более того, она принимается решением большинства и не оставляет для меньшинства иной формы реализации права на протест, кроме как формы террористических актов. Таким образом, невозможно не заметить и здесь той же самой трудности, что в субстанциалистском допущении «народа».

Сильные государства, обеспечивающие выживание людей и сохранение культуры, опирались не только на военную силу, но и на символическую — религиозную, моральную, национальную, идеологическую мобилизацию. Государство не оставалось идеей, а строилось как система эффективных институтов и специфических дисциплинарных пространств, в которых осуществлялось формирование государственного тела. Главное богатство государства — это люди, наделенные общественными добродетелями и прежде всего чувством патриотизма. Отказ государства от воспитания и социальной защиты своих граждан, снижение его роли до функции надзирателя за соблюдением прав человека слишком опасны.

Космополитизм и права человека

Взгляд на человека как на гражданина мира, предложенный Кантом, был ответом на войны в Европе, причиной которых были конфессиональные и национальные противоречия. Чтобы преодолеть их на уровне отношений между государствами, необходим переход к всемирно-гражданскому состоянию. Главный вопрос, возникающий при этом: как обеспечить постоянное самоограничение суверенных государств? Сдерживающей междоусобицу силой могла бы стать некая сверхдержава. Однако Кант отвергает такую возможность и предлагает конфедерацию правовых государств, вступающих в правовой союз.

Долгое время проект Канта об утверждении гражданско-правового состояния — сначала внутри отдельных государств, а затем в масштабах всей Земли — считали утопией. Кажется, что современность позволяет реализовать такую возможность. Во-первых, после Второй мировой войны возникли новые формы пацификации, порожденные глобализацией. Транснациональные компании, банки, издательства, информационные концерны существенно

ограничивают амбиции правительств тех или иных национальных государств, разрушают их классическую державную политику. Во-вторых, после Нюрнбергского процесса в декларациях международных надгосударственных организаций, и прежде всего ООН, движение за мир во всем мире приобрело конструктивный характер. В-третьих, мировая общественность институализировалась в форме разного рода негосударственных организаций наподобие Гринпис или Международной амнистии.

На самом деле «союз народов», как о нем мечтал Кант, и современное «мировое сообщество» это, конечно, разные институты. Преимущества кантовской модели состоит в том, что мирное сосуществование достигается не «мировым правительством», а свободным решением народов жить в мире. Сегодняшние миротворческие интервенции вызывают подозрение, что универсалистский проект, стирающий границу между своими и чужими, оказывается формой морального ханжества. Более того, он хорошо вписывается в стратегию «маленькой победоносной войны», которую политики вроде К. Шмитта считают хорошим средством для поддержания боеспособности своего населения. Проблема с правами человека состоит в том, что она может быть переведена в чисто моральную плоскость, ибо основанная на ней политика оказывается аналогичной любой другой фундаменталистской политике. Чтобы избежать этого, следует напомнить кантовскую модель вечного мира, достоинством которой является не разделение, а сближение морального, политического и юридического. Но в каком случае интервенция, направленная на защиту прав человека, может быть одновременно морально, политически и юридически легитимной? Ответ на этот вопрос зависит не столько от общего принципа, сколько от способов его применения. Они могут быть выработаны только как продукт согласия политиков и народа.

Сегодня все говорят о приоритете прав человека. Удивительно, что при этом не видят причин для их переоценки. На самом деле они есть не что иное, как гражданская религия эпохи модерна, нравственно-политическое основание его проекта, опирающегося на идею человека. Как таковая эта установка имеет идеологическое происхождение, по отношению к ней возникает проблема легитимации. Трудность заключается в том, что сама концепция прав человека возникает в рамках исторически конкретной формы территориального государства. Обусловленная исторически определенным новоевропейским контекстом, она претендует на универсальность. Провозглашается равенство людей перед за-

коном независимо от их происхождения, расы, языка, верований. Таким образом, речь идет о культурной универсальности и трансисторичности прав человека: к какой бы эпохе или культуре он ни принадлежал, он имеет естественные права.

Критические возражения против их универсальности строятся на том, что права человека есть не что иное, как форма европоцентризма и даже культурного империализма Запада (Лиотар, Фейерабенд). Критики ставят вопрос о правомерности применения концепции прав человека, сложившейся в рамках западной культуры в эпоху Просвещения, к другим эпохам и культурам. Не являются ли универсальные права человека правами христианина? Иначе как понять, что именно в Вирджинии, где был принят первый билль о правах, так долго существовало рабство? На самом деле эти страшилки основаны на смешивании универсальности и униформности. Равные права человека не стирают культурных и социальных различий. Хотя нельзя не признать, что под видом борьбы за права человека нередко осуществляется навязывание западного образа жизни «нецивилизованным народам» или странам так называемого третьего мира. Поэтому права человека должны опираться не на те или иные исторически возникшие культуры и государства, а на идею человека, которая разрабатывается в философской антропологии.

Но можно ли говорить о человеке вообще? Если человек — продукт культуры, то о нем нельзя рассуждать с внеисторической точки зрения. На это еще в 30-е годы указывали Г. Лукач и М. Хоркхаймер. По Аристотелю, человеческие качества формируются лишь в обществе. Это доказывает относительность прав человека к античному полису или территориальному государству эпохи Нового времени. Если Гегель утверждал, что государство должно воплощать нравственную идею, то сегодня высказываются сомнения относительно этической задачи государства. Согласно концепции прав человека, государство задает лишь самые общие условия рыночной экономики, гуманность же следует искать совсем в другом месте. Эта мысль не была чужда и Аристотелю, который писал в «Большой этике» о том, что счастье не связано напрямую с политическим устройством.[172]

Концепция прав человека имеет незначительное антропологическое содержание. Существует немало форм и возможностей реализации счастливой жизни: священник, врач, инженер, художник — каждый по-своему видит смысл жизни. Права человека

---

[172] *Аристотель.* Сочинения: В 4-х т. М., Т. 4. 1983. С. 309.

оставляют возможности выбора открытыми и определяют лишь общие предпосылки гуманности. Отсутствие образования, знания и иных достоинств цивилизации обрекает, считал Аристотель, на рабство. Вместе с тем концепция прав человека кладет предел радикальному историзму и плюрализму в антропологии. В конце концов, плюрализм культур и субкультур, как и нонконформистское поведение, возможны лишь при определенных условиях, которые сами не плюрализируемы и не историзируемы. Идея прав человека должна пониматься как единство конкретного и универсального. Она ограничивает плюрализм и нонконформизм признанием общих условий, которые образуют нормативное понятие гуманности.

Внутри западной юриспруденции легитимация прав человека не стала актуальной проблемой. На академическом небосклоне она восходит в практической философии в контексте обсуждения интеркультуральности, а также в ходе отречения от телеологического мышления. В обоих случаях антропология вступает в дебаты с проектом модерна. Эти дебаты всегда имеют агрессивный характер. Например, А. Макинтайр считает просвещение разновидностью религии прав человека, которая недалеко ушла от гонений на ведьм.[173] В самом понятии разума — как в католическом, так и в протестантском его вариантах — уже содержатся необсуждаемые моральные предпосылки, определяющие содержание идеи человека. Антропология как нормативная наука по-прежнему строится на основе телеологического мышления. Но отказ от него приводит к неразрешимости вопроса о легитимации прав человека. Права человека — это не завершенное, а лишь исходное определение условий, наличие которых позволяет говорить о человеке как человеке. В этом смысле они считаются «врожденными», «априорными» и «неотчуждаемыми» и представляют трансцендентальные основания философской антропологии.

Наличие и осознание элементарных интересов объясняют пафос, связанный с правами человека. Для их легитимации привлекаются как антропологические, так и этические аргументы. При этом этическое обоснование прав человека считается более эффективным, чем антропологическое: применять философскую антропологию для легитимации прав человека — то же самое, что стрелять из пушки по воробьям. Свою возможность самореализации человек откладывает и обменивает на самоограничение другого, чтобы не стать жертвой чужой власти. Обмениваемость предполагает, что собственные интересы могут быть удовлетво-

[173] *Макинтайр А.* После добродетели. Екатеринбург, 2000. С. 102.

рены такими действиями, которые принимаются другими. Только принятие соответствующих обязанностей перед людьми делает возможной реализацию прав человека. Отказ от убийства, от посягательства на чужое имущество, от преследования за религиозные и иные убеждения является предпосылкой права на жизнь, собственность, свободу вероисповедания. Вопрос в том, что́ предпочтет человек: право убивать, если в этом случае он и сам может оказаться убитым, или право на жизнь, которое осуществляется отказом от убийства.

Ясно, что речь идет о самосохранении не столько физического существа, сколько морального Я. Как показал исторический опыт, одни люди предпочитают жизнь, другие — свои религиозные убеждения, третьи — политическую свободу. Отсюда необходимо учитывать трансцендентальные интересы и формы обмена, которые позволяют более кардинально обосновать права человека. Речь идет не столько об индивидуальных, сколько о коллективных интересах. Можно говорить о проблеме образования, социальной и культурной идентичности, кооперации, экологии и т. д., которые дают новые основания для легитимации прав человека.

Идеи свободы, равенства, солидарности и справедливости образуют ядро человеческих желаний, и человечество никогда от них не откажется. В сущности, этот набор входил еще в христианскую философию. Эти идеи, трансформированные в демократической и социалистической идеологиях, привели к радикальным изменениям. Однако чувства равенства, справедливости и свободы имели и серьезные разрушительные последствия. В конце концов, люди не равны — есть молодые и старые, умные и глупые и т. д. На самом деле права человека имеют довольно ограниченную сферу применения и не определяют, как человек реализует право на жизнь. Будет он хорошим или плохим человеком — зависит от воспитания, будет он умным или глупым — зависит от качества образования, будет он врачом или военным — зависит не только от личного выбора, но и от набора профессий, которые предоставляет общество.

Национальное и национализм в России и в Европе

Вера в устойчивое развитие по направлению к обществу благоденствия сегодня сменяется ожиданиями «холодной зимы» и надеждами как-то сохранить достигнутый в конце XX века уровень существования. По мере роста нестабильности вместо мультикультурализма заговорили о войне цивилизаций. Уход из

жизни Фуко, Делёза, Деррида совпал с общим разочарованием в постмодернизме. Если судить по логике качания маятника, то настал черед консервативных идеологий, натурфилософских и органицистских концепций. В связи с общим кризисом в гуманитарных науках, которые по инерции интенсивно развиваются, но уже не могут дать ответов на современные проблемы, нужно пересмотреть сложившиеся оппозиции, игра которых создает впечатление развития. Пора и России предложить миру свой символический капитал, накопленный в процессе долгой и трудной истории и существенно модернизированный за последние годы социальных потрясений, которые заставляют думать даже самого ленивого. Некоторые считают, что только нужда рождает оригинальную мысль. Но серьезных оснований для этого, конечно, нет. Философия — концентрация культуры, политики, искусства, и в этом смысле для нее необходим благоприятный климат. Из-за его отсутствия мы — российские философы — слишком долго задержались в критико-идеологической фазе развития и слишком мало пишем жизнеутверждающего. Философия не сводится к апокалиптическим предсказаниям, ее язык должен очаровывать и воодушевлять людей.

Другое дело — американская философия. Говорят, у нее отсутствует почва и она имеет целиком привозной характер. Однако все, что делают американцы, способствует процветанию родной страны. Поэтому философия получает поддержку настолько, насколько она является символическим выражением самоуверенности и гордости американского народа. Американцам удалось убедить в собственном превосходстве другие нации. Все, что «сделано в США» (не только товары, но и музыка, философия, наука), воспринимается как эталон качества. Американские философы мыслят без оглядки на других, они отредактировали и адаптировали не только деконструкцию Деррида, но и даже Евангелие (библия Джефферсона) и теперь предлагают свои учебники всему миру. Но нам перестраивать содержание системы образования по чужим меркам крайне неосмотрительно. Иначе в учебниках и тестах, особенно по истории, появятся такие вопросы и ответы на них, которые унизят наше достоинство.

Каждая страна и каждый народ имеют право считать себя лучшими и даже «богоизбранными». Но это одна сторона проблемы. Другая — в том, чтобы не опуститься до национализма и тем более нацизма. Философ, утверждал Н. А. Бердяев, должен быть не националистом, а патриотом. Давая свою редакцию мировой культуры, конечно, надо помнить и старые лозунги типа

«Москва — третий Рим». Например, немцы достигли грандиозных успехов в философии благодаря поискам путей единства Германии. Соответственно постмодернизм был положительно встречен в Америке потому, что давал ответ на вызов современности. Но не следует быть заложниками прошлого.

Любая национальная философия выполняет функцию символической иммунной системы общества. Задача философа — производить символический капитал, а государство должно всячески содействовать его распространению по всему миру, ибо это самая выгодная инвестиция. При этом интеллектуальный продукт должен быть привлекательным, доброкачественным и не содержать опасных для других идеологических вирусов. То, что предлагается, должно быть понятно и полезно для всех.

Имеет ли философия всемирный характер или выражает дух нации — это, конечно, вопрос спорный. Очевидно, что ее язык — это язык мысли, которая не знает национальных, конфессиональных и политических границ. «Логос» вырывает человека из традиционных органических связей, выражаемых «мифосом». Изучение философии делает человека гражданином мира, членом духовного сообщества, объединяющего любителей истины. Но сегодня так можно говорить, кажется, только о науке. Философия, хоть и развивается в форме системы понятий, получает выражение на том или ином национальном языке. Будучи зависимой от возможностей родного языка, она, строго говоря, непереводима. И все же философская литература, как и художественная, пока еще переводится и читается. Если бы все философы мыслили и говорили на одном языке, то вряд ли бы это способствовало ее развитию. Каждый национальный язык, задающий то или иное описание мира, раскрывает новые возможности бытия в мире.

Отсюда необходимость мультикультурной и межнациональной философской коммуникации. Господствует тот, кто задает описание мира. Но именно поэтому и необходимо переводить, читать и обсуждать проекты, которые разрабатывают философы, пишущие на национальных языках. Тот, кто усмотрит в этом великодержавный шовинизм, будет не прав. Наоборот, моноязычность философии означает, что в мире господствует одна точка зрения. Для преодоления такой «глобализации» необходимо создать условия для конкуренции, которая должна протекать не в форме «холодной войны» с ее идеологическим противостоянием и «железным занавесом», а в мирной форме перевода, чтения и обсуждения национальных философских проектов. В этой связи

целесообразно сравнить консервативные установки российских и западных теоретиков. Они примерно таковы:

1) Общество представляет собой солидарную общность, основанную на правовом равенстве своих членов.

2) Граждане привязаны к территории, на которой они устанавливают свое политическое самоуправление, образуют государство.

3) Единство нации основано на политическом и культурном суверенитете.

Консерватизм — это не космополитизм. Его сторонники борются за сохранение рода, нации, государства, семьи, сословий. Государство мыслится как родина. Сословие связано с трудом, профессией. Род и семья — это биологическое и одновременно культурное наследие, это порода и, наконец, раса. Общество нуждается в культивировании и без надлежащей воспитательной работы придет в запустение, что приведет и к вырождению человека. Если рабочий не имеет отечества, то буржуазия и интеллигенция еще более космополитичны, ибо не только труд, но капитал и дух не признают национальных границ и подтверждением тому является процесс глобализации.

Нация как исторический субъект обладает «духом» или мировоззрением, которое вырабатывается выдающимися деятелями культуры. Самосознание нации, и тем более национальное политическое движение, не всегда соответствует этому духу. Состоит ли нация из различных классов, социальных и профессиональных групп, сословий, каждое из которых имеет свое собственное мировоззрение, или же можно говорить о национальной идее, которая, так сказать, перекрывает социально-классовые интересы, разъединяющие людей? Этот вопрос горячо обсуждался немецкими и французскими интеллектуалами. Типичным образцом национального дискурса немецкой интеллигенции была серия статей М. Шелера, представленная в сборнике «Нация и мировоззрение».[174] Характерно, что нации определены там не как политические или социальные объединения, а как культурные феномены. В докладе Э. Бутру, тогдашнего президента Французской Академии, был поставлен аналогичный вопрос.[175] Можно утверждать, что перед началом мировой войны политики и интеллектуалы были озабочены тем, как собрать воедино раз-

---

[174] *Scheler M.* Nation und Weltanschauung // Gesammelte Werke. Bern, 1963. Bd 6. S. 115—221.

[175] *Boutroux E.* La conception française de la nationalite // Bibliotheque Universelle et Revue Suisse. T. LXXX. N 238 (1915).

розненное по социальным, экономическим, политическим, религиозным интересам общество.

Немецкие философы исходили из неравноценности нации и государства. Нация — это «естественное образование», а государство — это продукт культуры. По Канту, именно оно представляет собой высочайшее социальное благо, а по Гегелю, его существование венчает «объективный нравственный разум». Эти философы выражали государственную идеологию Пруссии. В России Бог, царь и отечество составляли триаду главных ценностей, и точно так же после революции народ, принявший участие в революционных выступлениях, быстро получил нового наставника — партию. В Германии также на первом месте стояло государство, а не нация. Поэтому нет ничего удивительного в том, что политизация национального сознания во времена Наполеона в конце концов свелась усилиями Бисмарка к созданию рейха.

Воля к образованию политического сообщества — это и есть воля к образованию государства. Поэтому кажется проблематичным обоснование нации при помощи государства. Наоборот, его образованию предшествует культурное единство нации, национальное мировоззрение, национальная идея, ради которой люди несут на своих плечах тяжесть строительства государства. Невозможно объяснить политическими или экономическими мотивами трансцендентное стремление к расширению границ государства.

Нация — это прежде всего такая духовная общность, которая присутствует во всех ее частях, институтах семьи, общины, народа в целом. Единство нации, ее защита — это то, что составляет смысл существования индивида. Надо отдать дань уважения античному полису, единство которого настолько поражает наше воображение, что мы хотели бы привить своим согражданам такие государственные добродетели, когда индивид готов отдать за полис самое дорогое, что у него есть, — свою жизнь. Отсюда национальную солидарность следует мыслить прежде всего как моральную и духовную, пронизывающую политику и право. При этом важным условием единства нации М. Шелер считал единство переживания, определяемое территорией. Напротив, по Э. Бутру, для самоопределения французской нации на первом месте стоит население, а территория — на втором.

Кроме внутренней миссии, у нации есть еще и амбиция стать «всемирной». Если Англия претендовала на мировое господство, реализуемое посредством колониализма, то Франция, по утверждению Э. Бутру, стремится к образованию человечества на основах

свободы и равенства и это исключает какой-либо аристократизм или веру в избранность. М. Шелер утверждал, что немцы несут с собой мировой порядок и трудолюбие и при этом признают право каждого народа на национально-культурное своеобразие. Русский народ-богоносец, согласно В. С. Соловьеву, берет на себя всемирно-историческую миссию служить другим народам. Конечно, современные представители упомянутых народов, скорее всего, отказались бы нести эти миссии. Но в какой-то форме остатки прежних дискурсов дремлют в нашем сознании.

Ярким примером тому является отражение «русской идеи» в мечте В. С. Соловьева о религиозном интернационале. Когда-то они привели в раздражение и даже сильно испугали М. Шелера: русские собираются господствовать над миром тем, что будут всех любить, французы — задавать культурные образцы, англичане — колонизировать и цивилизовать, а немцы — учить работать. Действительно, при обосновании избранности русского народа-богоносца В. С. Соловьев столкнулся с вопросом, как он будет объединять мир, и отвечал, что он будет служить другим народам. В работе «Умозрение в красках» последователь Соловьева Е. Н. Трубецкой также утверждал, что русские реагируют на зло смирением. Этому учит икона. Правда, нельзя забывать, что икона является не только христианской святыней, но и военным штандартом. Когда-то императору Константину приснился крест с сияющей надписью «Сим победиши!». Рассказы об этом видéнии у нас до сих пор не потеряли популярности. Наше христианство — локальное, российское, государственное. Его главная функция — быть символическим щитом империи — ярко проявилась во время Первой мировой войны, когда волна шовинизма накрыла с головой народы Европы.

Трубецкой осмыслял военное противостояние как идейное: война идет за то, чем надлежит быть Вселенной — зверинцем или храмом? Характеризуя идеологию противников, он писал: «Здесь биологизм сознательно возводится в принцип, утверждается как то, что должно господствовать в мире. Всякое ограничение права кровавой расправы с другими народами во имя какого-либо высшего начала сознательно отметается как сентиментальность и ложь».[176] Трубецкой предсказал, что это озверение, возведенное в принцип, отречение от всего человечного, что доселе было и есть в культуре, может повести к поголовному истреблению целых народов.

---

[176] *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Избранное. М., 1995. С. 350.

В статье «Старый и новый национальный мессианизм» Трубецкой показал, как выворачивается мессианская идея и какова ее обратная сторона. При последовательном ее проведении она неожиданно переходит в свою противоположность. Эта логика состоит в том, что в поисках русской идеи озабоченные ею мыслители проглядели своеобразие России. Национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, и Н. А. Бердяев совершенно правильно считает его признаком утверждение исключительной близости и первенства какого-либо народа к Христу. Классическим его выражением является ветхозаветный мессионизм, утверждающий богоизбранность еврейского народа.

Новая славянофильская его форма, представленная А. С. Хомяковым, также опирается на веру в Россию как единственную спасительницу остальных народов и постановку на место вселенского — православного, а на место православного — русского. Ф. М. Достоевский еще более усилил эту идею своим утверждением, что Европа проповедует не Христа, а Антихриста, что единственным народом-богоносцем остался русский народ. Без миссионизма нет и мессианизма. С. Н. Булгаков испугался того, с какой легкостью мессианизм переходит в национализм, и предложил идею «национального аскетизма», согласно которой следует приостанавливать веру в богоизбранность и культивировать чувство ответственности. Народная по форме и вселенская по содержанию христианская религия, по Булгакову, должна осуществиться в России.

Точки зрения на национальное не как обособленное, а универсальное, входящее в синтез с другими народами, придерживался Трубецкой: «Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы».[177] Если Бердяев указывал на антиномичность религиозного, национального, культурного, государственного (имперского) мессианизма, то Трубецкой полагал, что национальная гордость и готовность служить другим народам вполне соединимы. Он поясняет, что речь идет о «царственном достоинстве» по отношению к низшему и о смирении по отношению к высшему. Трубецкой видит выход из тупика мессианизма в миссионизме, который предписывался Христом как необходимость «учить и крестить все народы». Он указывает на то, что у русских мессианистов на первый план выходило универсальное и затенялось особенное. Он предлагает найти такую форму единства,

---

[177] *Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Там же. С. 309.

в которой бы, наоборот, могло существовать особенное. Нельзя видеть русское только в том, что это истинная форма универсального. Когда такие притязания развенчиваются, то наступает, как у Чаадаева, отчаяние. Соловьев говорил так: Россия — или народ-богоносец, или колосс на глиняных ногах. Таким образом, то, что Россия не похожа на Божье Царство, не должно стать парализующей мыслью, а, напротив, должно стимулировать поиски своего пути к нему.

Конфликт как форма коммуникации

Любая конституция, считая общественное устройство незыблемым, вынуждена допускать возможность протеста. Однако надо признать, что и эта возможность подверглась в современных обществах значительному ограничению, так как различные ветви современной власти пригнаны друг к другу значительно сильнее, чем, например, в эпоху разделения королевской, общественной и духовной власти. Современное государство легитимируется как выражение воли народа. Вместе с тем оно гарантирует права личности и различных социальных меньшинств. Последние могут реализовать свое право только в форме протеста. Поэтому происходит интенсификация негативного опыта, который в современном обществе выступает как форма защиты прав и свобод гражданина. На место политических революций, в которых сталкивались крупные социальные группы и классы, сегодня приходят иные формы протеста, которые можно назвать партикулярными и которые осуществляются индивидами, малыми группами или национальными меньшинствами.

Историки утверждают, что вся прошлая история была сплошной чередой войн. Но, может быть, это относится к истории Европы. Трудно представить государство, которое непрерывно воюет. Поэтому приходится принять во внимание и довольно долгие периоды мирного сосуществования с соседями. Если посмотреть на эту проблему с точки зрения психоистории, то обнаружатся довольно интересные механизмы взаимопонимания. Воображение, по части его возможных форм, обычно замыкается на переговорах. Да, действительно, пока люди переговариваются, они не дерутся. Однако переговорный процесс не слишком эффективен. В ходе дискурса противники должны критически пересмотреть свои установки в отношении другого и таким образом отыскать точки сближения. Но иногда проблемой становится нали-

чие доброй воли к диалогу, и он оказывается всего лишь способом затянуть время и подготовиться к борьбе. Дело в том, что вступить в диалог с другим — это значит не только пойти ему навстречу, но и подчиниться его правилам. Например, если обсуждается состояние прав человека, это значит, что они понимаются одинаково вступившими в дискуссию сторонами. Но этого-то как раз и нет, если речь идет о Западе и Востоке. Да и внутри Европы нет идейного единства: либералы превыше всего ценят индивидуальную свободу, а консерваторы ставят целостность общества выше интересов индивида. Приходится искать до- или внеидеологические формы диалога.

Каждый народ имеет свою символическую иммунную систему, задача которой — обоснование своей исключительности и превосходства над другими народами. Не только идеологемы, но и мифологемы, содержащиеся в религиозных, художественных и иных дискурсах культуры, глорифицируют национальных героев и представляют соседей в смешном виде. Но это вовсе не ведет к войне. Прочная символическая защита придает уверенность в себе и избавляет от страха перед чужими. Она снимает стресс и порождает не враждебность, а интерес и уважение к другому, что становится основой гостеприимства. Отсюда складываются различные формы коммуникации в форме обменов дарами или торговли, благодаря которой осуществляется циркуляция товаров, идей и людей. На этой основе преодолевается стресс врага и формируются коды общения. Думается, что и сегодня эти традиционные формы соседства и гостеприимства могут быть рекультивированы в форме культурных обменов.

Имея в виду обострившиеся внешние и внутренние конфликты, я исхожу из предположения о решающей роли внутренней конфликтности. Если человек и даже целый народ не любит себя, стыдится настоящего, воспринимает историю как «ужасную», то он боится и ненавидит другого. Разумеется, наличие воинственных и агрессивных соседей заставляет «держать ухо востро», однако такая осторожность и забота о собственной безопасности не имеет ничего общего ни с шовинизмом, ни с колониализмом. Поэтому, размышляя о диалоге цивилизаций, полезно начать с анализа состояния собственного самосознания.

Сегодня технократическое мировоззрение как оптимистическая идеология эпохи прогресса в результате осознания его негативных последствий, вроде экологического кризиса, недееспособности демократии, дегуманизации общества, а также под влиянием хайдеггеровской оценки технонауки как формы воли

к власти сменяется апокалиптическими настроениями, выражающимися в тезисах о «смерти человека», «конце цивилизации» и т. п. Одни видят выход в обращении к традициям древности, в усилении религиозного, морального, гуманистического воспитания, в возвращении к духовному культурному наследию, на базе которого возможно восстановление солидарности людей и сплоченности общества. Другие, наоборот, считают выходом из кризиса ускоренное развитие цивилизационного процесса, глобализацию и вестернизацию, а также развитие современных технологий, обеспечивающих рост качества жизни.

Естественно, эти умонастроения отражают раскол и расслоение общества. Под прикрытием идеологии «вечного мира» и защиты прав человека был преодолен колониализм, но остается резкое различие между бедными и богатыми странами. Для одних «нулевой рост», затормаживание индустриализации означает не только сохранение достигнутого, но и возможность роста благодаря новейшим технологиям, для других — нищету. Особенно в России, где ситуация характеризуется «многоукладностью», когда болячки отсталости и бедности соединяются с язвами капитализма и издержками цивилизации, приходится принимать во внимание и сочетать кажущиеся теоретически несовместимыми программы.

Не имея твердых оснований для научных прогнозов и не впадая в политический оптимизм, характерный для предвыборных обещаний, социальный антрополог может проследить человеческие изменения, неизбежные в такие переходные эпохи, как наша. Мы все еще стоим на распутье и видим перед собой два пути. Один — вернуться назад к уравнительной справедливости, другой — встать на путь либеральной рыночной экономики и извлекать прибыль даже из пороков людей, культивируя и усиливая их при этом. Но долго ли продержались такие общества? Обе модели, одна из которых решает моральную, а другая — экономическую задачу, с антропологической точки зрения бесперспективны. Нужно искать, точнее, прокладывать новый путь.

Государство надо оценивать не столько по объему производства товаров потребления или оружия, сколько по состоянию физического и душевного здоровья его граждан. В последнее время не только представители гуманитарных наук, но и политики с экономистами заговорили о «человеческом капитале». К сожалению, эта емкая метафора понимается по-разному. Гуманитарии считают, что она означает духовный потенциал, интеллектуальность, моральность, культурность, наконец, цивилизованность. Политики

и экономисты оценивают человека как часть «сверхорганизма», т. е. общества, понимают под человеческим капиталом способности и умения содействовать его развитию. В первом случае значение понятия «человеческий капитал» оказывается слишком неопределенным, так как духовность не подлежит измерению. Во втором случае значение верифицируемо, но задается слишком прагматично. Не отрицая эвристической ценности данного понятия, следует иметь в виду, что речь идет не об открытии какой-то новой человеческой субстанции, которая втайне, в глубине души проделывает важную работу по укреплению или, наоборот, разрушению социума.

Человек не имеет какой-либо заданной природы, как не сводится он к идее или сущности. Поэтому, говоря о людях, воспитанных в рамках различных культур, например принадлежащих к цивилизациям Востока или Запада, не следует думать, что восточный человек от природы нерационален и нетрудолюбив, агрессивен и нетерпим к чужому. Человек является продуктом культурных практик воспитания, которые существенно отличаются друг от друга. Восток — это действительно еще во многом традиционное общество, которое хотя и интегрировано в мировое хозяйство, однако построено на иных ценностях, нежели те, что лежат в основе европейской цивилизации. Запад неприемлем как раз своим индивидуализмом, который вовсе не является врожденным. Его история начинается с Нового времени и продолжается сегодня, поскольку главная проблема видится в угрозе обществу со стороны растущего индивидуализма.

Но что это значит — «быть вместе»? Является ли общество совокупностью граждан, раз в четыре года принимающих участие в выборах, или нечто большим — например, народом, нацией или просто соотечественниками, существующими по формуле: живи сам и не мешай жить другим? Сегодня гуманитарии озабочены распадом близких, интимно-дружеских связей, так сказать, сильных взаимодействий, характерных для обществ, где еще сохранялись остатки кровнородственных отношений. Даже философы, заявившие о «смерти человека», грезят о той дружбе, которая связывала свободных мужчин в единую ткань греческого полиса.

Мысль о том, что солидарность достигается на почве философии или при ее посредничестве, является заблуждением. В основе гуманизма лежит вера в то, что́ воспитывает и цивилизует чтение книг и слушание лекций. На самом деле все эти интеллектуальные занятия требуют уединения. Как формы жизни они не собирают, а разъединяют людей. Сожалея и страдая от болезненного одино-

чества, человек замыкается в капсуле собственного существования. Сегодня огромная армия психотерапевтов борется с отчуждением, но никто не хочет вернуться к формам жизни традиционного общества, в котором солидарность людей достигалась телесными практиками воспитания открытости и бытия-с-другим. Насколько эффективно такое лекарство от одиночества и насколько опасны его побочные последствия?

Как показывает опыт урбанизации, люди стремились в большие города в поисках куска хлеба, но были и такие, кто тяготился постоянным присмотром со стороны родственников и знакомых. Коммунальная идиллия на самом деле сопровождается ужасными раздорами, и прежде всего вокруг собственности. Быть вместе хорошо только в детстве: родительский дом, школа, улица, если они пронизаны атмосферой дружественности, действительно составляют некое подобие древнегреческой ойкумены. Однако мир взрослых организован совсем по-другому, он мало напоминает мир детства и не нуждается в качествах, воспитанных в рамках коллективов с тесными контактами. В мире длинных дистанций и сложных расчетов, в мире анонимных, не знающих жалости и сочувствия сил дружба выступает такой же иллюзией, как истина и красота.

Социальная реальность, в которой прежние человеческие качества уже не требуются, ибо люди становятся агентами общественных машин, воспринималась Марксом, Ницше и Кьеркегором как отчужденный, на голову поставленный мир. Однако государственные и общественные машины становятся более гуманными, именно они обеспечивают комфорт и безопасность. Протест против них перестает быть тотальным, на смену революциям приходит забота об устройстве частной жизни. Сегодня человеческие объединения строятся не на душевном единстве, а на организационной основе и все меньше полагаются на солидарность. Но вот что парадоксально: в рамках чисто вымытых, очищенных от всего человеческого, функционирующих на основе служебных отношений институтов и предприятий люди пытаются создать оазисы дружественности, культивируют корпоративный дух. Не следует принимать за отражение социальной реальности романы Ф. Кафки, Дж. Оруэлла или Л. Замятина. Эти писатели были гениальными изгоями, ощущавшими на себе унифицирующее давление больших бюрократических машин. Но сами Акакии Акакиевичи — эти люди подполья с их тонкими переживаниями — вели свое существование в окружении чиновничьей братии, спаянной корпоративным чувством. Когда Кант заявлял, что

общество основано не на солидарности, а на злобно-недоверчивых отношениях людей друг к другу, то он, конечно, тоже не заблуждался. Оглянитесь вокруг, где вы еще найдете «общество друзей и единомышленников»? Кажется, что кругом царят вражда и злоба, подогреваемые конкуренцией. И эта правда подрывает проекты не только социалистической солидарности, но и либеральной свободы.

Вопрос о человеке — это вопрос о медиумах. Сегодня происходит настоящая революция медиумов коммуникации. Пока еще работает система образования, благодаря которой происходит, между прочим, и социализация людей: из индивидов они превращаются в личности и говорят друг с другом на универсальном языке. В этом отношении Болонский процесс является чрезвычайно важным для взаимопонимания и взаимодействия людей в планетном масштабе. Люди могут договариваться, если они достигают согласия в отношении того, что является истинным и ложным, плохим и хорошим, прекрасным и безобразным. Именно этому и учат школа и книги.

На смену книжной культуре приходит аудиовизуальная. Это приводит к тому, что прежние критерии понимания и диалога сменяются новыми, — правда, никто не знает какими. Иногда нашу эпоху называют постмодерном, которому кроме мультикультурализма приписывают разрушение традиционных феноменов социального, политического, экономического и эстетического. Они вышли из-под контроля и развиваются по принципам теории катастроф. Тот факт, что эпоха эпистолярного гуманизма приходит сегодня в упадок, не означает, что наступает эпоха варварства, одичания и террора.

В качестве альтернативы или дополнения политических и экономических моделей единства можно предложить философское понимание взаимоотношения культур. Философия всегда стремилась преодолевать биологическую, родовую, социально-экономическую и тем более партийно-классовую обусловленность норм человеческой морали и искала универсальное знание. Субъект философии как надындивидуален, так и наднационален. Конечно, и его язык остается во многом европоцентричным, так как философия наиболее интенсивно культивировалась в университетах Европы. Однако философия, как, впрочем, и наука, преодолевает национальные границы. Именно на ее языке предпочтительнее всего обсуждать конфликты. Может быть, это и не самый простой и понятный язык, однако он выводит на уровень высоких абстракций и позволяет отвлечься от замкнутых на «кровь и почву» убеж-

дений. Кроме того, критико-рефлексивные методы философии изначально приспособлены для выявления концептуальных и иных предпосылок, на которые опираются рассуждения. Именно их следует выявить и обсудить в случае возникновения конфликтов. Каждый человек и каждый народ имеют право рассматривать мир с точки зрения своих интересов. Но точно так же каждый должен принять во внимание интересы других. Дискуссия на философском языке, несомненно, будет способствовать принятию взвешенных решений. Межнациональные конфликты в Европе и Америке свидетельствуют о том, что не следует торопиться сближать даже в рамках мегаполисов различные народности. Не менее опасны и бесперспективны споры национальной интеллигенции, которая, смешивая культурную и национальную автономию, нередко разжигает национальную рознь, хотя и сожалеет о ее последствиях. Но, может быть, по-настоящему опасен не патриотизм, а космополитизм. Судя по протестам против глобализации, для этого опасения есть серьезные основания. То, что подается под видом «общечеловеческих ценностей», чаще всего оказывается идеологией наиболее агрессивного государства. Поскольку именно философия указывает на скрытый европоцентризм в понимании прав человека, то есть основания считать, что дискуссии, проводимые на ее языке, окажутся более восприимчивыми к ценностям других культур.

Привязанность человека к дому и земле, на которой он стоит, гордость за свой славный род, наконец, патриотизм не ведут автоматически к шовинизму. Каждый человек и каждый народ имеют право считать себя избранным. Контроль и ограничения необходимы по отношению к способам и средствам самоутверждения. К сожалению, они остаются еще слишком грубыми. Люди проявляют дикое, пещерное мышление, когда прибегают к военным способам решения конфликтов. Вопреки утверждениям критиков современная цивилизация более гуманна. Поэтому задача философии состоит не в том, чтобы подогревать апокалиптические настроения, а в том, чтобы внушать человечеству чувство уверенности в способности разума найти мирные и гуманные способы решения глобальных и локальных проблем.

Осознавая мультисистемность общества, трудно признать язык какой-либо из его подсистем универсальным. Даже научный дискурс, который внедряется во все сферы жизни, наталкивается на сопротивление. Зато мораль кажется применимой к самым разнообразным сферам человеческой деятельности, ибо с помощью дифференциации на плохое и хорошее можно оце-

нивать все остальные феномены. Однако философия не может сводиться к морали, как она не сводится к науке или идеологии. Необходимость дистанцирования вызвана осмыслением границ опыта морального осуждения, который является весьма распространенным в российской истории. Другой мотив — факт, что мораль не может оценивать сама себя. Какая мораль считается хорошей? Та, которая совпадает с моим представлением о границах плохого и хорошего? Но тогда те, кто принимают мою мораль в качестве универсальной, сильно рискуют.

Смогут ли смириться люди с тем, что наряду с различными религиозными верованиями существуют различные нормы нравственности и даже морали, что следует проявлять терпимость по отношению к тем, у которых различие «плохого» и «хорошего» отличается от нашего? Можно предположить, что общечеловеческие нормы формируются в ходе критики и осуждения тех, кто своими действиями наносит вред окружающим или их имуществу. Но основанные на них моральное обличение, осуждение и даже юридический приговор остаются чем-то внешним и формальным. Когда-то молодой Гегель мечтал дополнить систему формального права христианской любовью, которая предполагает раскаяние со стороны преступника и прощение со стороны пострадавшего.

Никто не сомневается в том, что мораль должна ограничивать науку, политику и бизнес от злоупотреблений и что именно философия должна пользоваться не только логико-методологической критикой, но и моральными обличениями. Как воплотить справедливость в каждом конкретном поступке — это главный вопрос. Отказ от универсальной морали привел к релятивизму. Она перестала быть медиумом коммуникации. Отсюда поиск универсального принципа этики в нормах коммуникации: даже тот, кто отрицает универсальность какого-либо требования, вступает в коммуникацию и, следовательно, подчиняется ее правилам. Универсальные нормы станут всеобщими правилами действия, если они получат признание со стороны всех личностей, к которым они имеют отношение. Опыт нравственного признания является принципиально коммуникативным. Моральные вопросы не могут быть решены монологическим путем, они требуют коллективных усилий. Не следует думать, что каждый человек самостоятельно приходит к признанию моральных норм и после этого «голосует» за их принятие, ибо требуется реальная аргументация участников для достижения консенсуса. Только в этом случае моральные нормы приобретут связь с личным интересом,

который, будучи выражен в речи, получает оценку со стороны других личностей.

Каждый субъект, вступающий в аргументацию по поводу критики тех или иных точек зрения, вынужден разделять с другими участниками коммуникации определенные предпосылки нормативного характера. Возьмем крайний вариант: один субъект предъявляет другому ультиматум и тем самым фиксирует абсолютное различие в оценке. Другой, которому адресован текст, понимает его и может на него ответить. Таким образом, дипломатичность оказывается хотя и формальной, но все-таки достаточной формой сохранения мира. Она не решает содержательной проблемы, но удерживает людей от необдуманного поведения, дистанцирует их от непосредственных интересов. Думается, наш пример раскрывает возможности и одновременно границы этики дискурса. Конечно, ее принципы формальны, но они открывают возможность дальнейших дружеских форм единства, которые достижимы уже на основании жизненной общности между различными субъектами.

В процессе аргументации оппонент и пропонент вступают в соревнование друг с другом, чтобы убедить друг друга и достигнуть консенсуса. Притязание на успех превращается из условия конфликта в условие поиска истины и консенсуса на ее основе. Благодаря рефлексии приостанавливается непосредственное воздействие фактов и норм. Они теряют свою «естественную» значимость, и таким образом возникает возможность свободного выбора и моральной оценки. Благодаря аргументации мораль приобретает автономию, которой не имела раньше, когда она интерпретировалась в понятии блага.

Произнося моральные речи, мы как бы закрываем глаза на происходящее и тем самым не контролируем зло, которое обличаем. Если уж существуют опасные с точки зрения моральных последствий профессии, и к ним относится профессия не только военного, но и ученого, то необходимы обсуждения с участием широкой общественности, процессуально-уголовных кодексов, нормативных документов и должностных инструкций, снижающих опасность подобной профессиональной деятельности. Речь идет о разработке прикладной, профессиональной этики, включающей список четких правил, нарушение которых не ограничивается моральным осуждением, а контролируется правовыми актами.

Прикладную этику и можно рассматривать как форму существования всеобщей, универсальной морали, которая реализуется в форме конкуренции. Конечно, профессиональная этика корпо-

ративна и защищает интересы, допустим, врачей, юристов или преподавателей. Но что мешает пациентам и студентам солидаризироваться и добиваться признания своих прав? Так в конфликтах, спорах и переговорах реализуется этика. Свободная игра сил на рынке морального признания, общественные дискуссии с участием юристов, политиков, ученых, предпринимателей сделают жизнь более прозрачной и справедливой. Достигнутый консенсус будет означать не только достижение «наименьшего зла» от деятельности тех или иных профессиональных сообществ, но и нравственное признание друг друга.

ЯЗЫК ПАМЯТИ

Сегодня происходит крупномасштабная селекция и интерпретация исторической памяти.[178] На смену истории героев пришла история жертв. Выход из создавшейся ситуации видится в следующем: нам следует добиться действительного плюрализма и раскрыть многомерность истории. Кажется, нужно писать историю на основе «живой памяти». Но на самом деле мнение обывателей, или, как сейчас говорят, «молчаливого большинства», никто не принимает во внимание. В основном ссылаются на воспоминания жертв Гулага, а оценку истории определяет общество «Мемориал».

Наряду с партийной и диссидентской историей необходимо поощрять создание истории частной жизни людей, мнение которых должно учитываться. В эпоху разложения коллективных ценностей растет интерес к собственной памяти как способу обретения личной идентичности. Истории частной жизни закрывают трещины разорванной коллективной памяти. Человек становится собственным историком. Благодаря сайтам и форумам люди могут оставить в памяти потомков воспоминания о пережитых событиях. Этот новый вид документалистики открывает перед будущими историками как новые возможности, так и новые проблемы. Но кто и по каким критериям будет определять политику памяти, если старые машины цензуры, селекции, комментирования и интерпретации будут отброшены? Что придет им на смену, никто пока предположить не может.

---

[178] См.: *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб., 2003.

Философия памяти

Сторонники идеи прогресса, утописты и реформаторы устремлены в будущее. Они понимают развитие как эволюцию от варварства к цивилизации. Для них истина, идеал и цель лежат впереди. Это — телеология. Но есть люди, обращенные в прошлое, считающие его утраченным золотым веком. Это — консерваторы, воспринимающие традицию, предание в качестве основания истины. Для них история выглядит не как прогресс, а как инволюция, т. е. утрата первоначально данной истины. Собственно, метафизикой такого рода истории является теория эманации, согласно которой первоначальный принцип — Единое — постепенно погружается в материю и превращается во множество вещей. Эта модель лежит в основе генеалогии Ф. Ницше и деструкции М. Хайдеггера, который представил проект истории как забвения бытия. Он переписал историю философии и проделал большую работу по очищению античного наследия от наслоений и интерпретаций эпохи Нового времени.

Э. Гуссерль тоже писал об утрате смысла идеи науки. Он попытался, обратившись к Эвклиду, вновь восстановить смысл теоретической установки, утраченный инструментальной техно-наукой. Но, по мере продвижения к началу геометрии, он пришел к выводу, что Эвклид, как и любой другой основоположник-законодатель, не понимал смысла вводимого принципа. Он раскрывается во времени благодаря усилиям рефлексии и герменевтики. История есть процесс осмысления, поэтому традиция складывается не в прошлом, а в настоящем, т. е. видится в прошлом благодаря современности.

В. Дильтей исходил из того, что исторический мир видится в каждую эпоху по-своему, и пытался выявить комплекс предпосылок такого ви́дения или понимания.[179] Его основной труд посвящен проблеме, как из переживания того, что произошло, образуется понятийная взаимосвязь человеческого общественно-исторического мира. Эту задачу Дильтей ставит как продолжение теории познания И. Канта, который не успел заняться критикой исторического разума или методологией гуманитарных наук. Недостаток дильтеевской методологии современные историки идей видят в романтическом преувеличении роли переживания, сочувствия, эмпатии, которые якобы сохраняют полноту жизни. На самом деле Дильтей рассматривал историю в двух перспективах — с точки зрения объективного духа и с точки зрения сложившихся комплексов реальных причин и обстоятельств. Главным понятием и одновременно

---

[179] См.: *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Собр. соч.: В 6-ти т. М., 2000. Т. 1.

предметом изучения историка является жизнь, которая постигается с помощью категорий «значение», «ценность», «цель», «развитие», «идеал». Они вырастают из проявлений положительного или негативного действия, радости, удовольствия, одобрения, осуждения и тому подобных душевных состояний.

Применительно к жизни каждая ее часть является целым, которое, в свою очередь, постигается в рамках более широкой целостности. Речь идет о понимании, опирающемся на герменевтический круг: чтобы понять часть, нужно знать целое, которое само складывается из частей. Жизнь включает позицию по отношению к любви и вражде, уединению и объединению, радости и тоске, страданию и его преодолению. Все эти понятия суть состояния самой жизни. Поэтому исходной является антропологическая рефлексия, синтезирующая понимание собственной жизни со способностью понимания других людей. При этом речь идет не об индивиде, поскольку отдельный человек всегда живет, мыслит и действует в сфере общности, а об объективном духе. Биография индивида оказывается частью истории.

Традиционная теория памяти существенно видоизменяется в психоанализе. Люди не только забывают, но и вытесняют прошлое, если оно выглядит нерациональным или неморальным с позиций настоящего. Поэтому методы историзма и герменевтики недостаточны для реконструкции интеллектуальной истории, в которой есть свое бессознательное как вытеснение травматической сцены трансформации наследия. Переживание в герменевтике признается такой формой сознания, которое еще не отдалилось от самой жизни и не нагружено ни концептами, ни идеологией. Отсюда индивидуальная память считается непосредственной формой сохранения прошлого как оно было. Однако сознание индивида и его память — это сложные общественные устройства со своими рецепторами, фильтрами, носителями информации и т. п. Человек не только забывает прошлое, как предполагается в классической теории памяти, но и вытесняет, как утверждал Фрейд, то, что не соответствует общественным кодам и нормам. Вытесненное в бессознательное, прошлое находит окольный путь в настоящее сознание индивида в виде разного рода психических сбоев и расстройств. Они-то и оказываются «местами памяти», с которыми работает психоаналитик. Его работа состоит в том, чтобы по зашифрованным симптомам открыть настоящую причину беспамятства и тем самым примирить человека с его прошлым.[180]

---

[180] См.: *Магун А.* Отрицательная революция. СПб., 2008.

Если индивидуальная память отличается от науки как формы коллективной памяти, то вовсе не отсутствием мифов, традиций, стереотипов и прочих установок. Поэтому историки правы в своей критике воспоминаний очевидцев. Они пытаются занять ценностно-нейтральную позицию и опираются на факты, но при этом пользуются технологически удобными схемами и концептами, которые тоже подвергаются фетишизации. «Средняя продолжительность жизни», «прожиточный минимум», «класс» и тому подобные понятия являются строительными лесами, которые не следует путать с самим строением. В исторической науке существует множество точек зрения, отражающих позиции различных общественных групп.[181] Кроме того, наука — это еще институт со своей бюрократией и машинерией, структуры которых, подобно приборам в физике, тоже воздействуют на образ реальности.

Причина деформации коллективной памяти не в том, что у истоков европейской мысли стояли какие-то одиозные фигуры, о которых лучше не вспоминать, чтобы не опорочить историю. Разрывы памяти чаще всего не осознаются непосредственными участниками событий. Изменения в способе понимания бытия вообще не являются частью интеллектуальной истории. Структура исторической памяти зависит от устройства нашего языка. Эта мысль лежит в основе методологии М. М. Бахтина, который изучал роман как форму повествования, пришедшую в эпоху высоких культур на смену эпосу.[182] Эта программа была продолжена П. Рикером и X. Уайтом, который выявил типичные сюжеты исторической наррации. Историк — это медиум, который отбирает из исторического поля источников отдельные элементы, складывает их в определенную историческую картину и передает ее аудитории. Сначала элементы исторического поля организуются в «хронику», а затем в «историю», содержащую элементы спектакля.[183] Это напоминает реконструкцию сказочных персонажей в морфологи В. Я. Проппа.[184]

Ни индивидуальная, ни коллективная форма памяти не является непосредственным отражением реальной истории, у каждой из них есть свои стереотипы, которые необходимо выявить. Не только очевидцы, но и профессиональные историки составляют весьма

---

[181] См.: *Копосов Н. Е.* Как думают историки. М., 2001.

[182] См.: *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. Эстетика словесного творчества. М., 1975.

[183] См.: *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995; *Уайт X.* Метаистория. Екатеринбург, 2001.

[184] См.: *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1998.

разноречивые рассказы. Уже миф является такой обработкой прошлого, в результате которого оно становится либо ужасным, либо героическим. Существуют семейные и народные предания, на которых воспитываются дети. Наконец, возникает история как государственная наука, препарирующая и интерпретирующая исторический материал в интересах патриотизма. Таким образом, историческая реконструкция различных форм меморизации и репрезентации является весьма сложным процессом, исследование которого предполагает философскую рефлексию.[185]

Антропология и политика памяти

В герменевтике память считается аутентичной формой истории. Но на самом деле воспоминания вовсе не являются «неприкосновенным запасом» для историка. Ученый исследователь не любит очевидца, который видит и запоминает то, что любит или ненавидит, ибо воспринимает происходящее со своей точки зрения. Перспективизм Ницше оправдывает такой подход как единственно возможный. Так называемые общечеловеческие ценности — это не что иное, как нормы европейской культуры, навязываемые в качестве обязательных. Этот «культурный колониализм» присущ историзму. Э. Саид показал, что образ Востока был продуктом европейских институтов востоковедения, создаваемых колониальными империями. Мало того что в мифе о Востоке переплелись фантазии европейцев и ожидания власти, так он был еще навязан жителям Востока, причем проник в их сознание настолько глубоко, что они уже сами смотрели на себя глазами европейцев.[186] Сказанное относится и к самим европейцам, к их поискам традиции как основания идентичности. История уже с давних пор политически ангажирована и содержит совокупность мифов, укрепляющих позиции национального государства. Это история его основателей, героических защитников, а также история побед над враждебным окружением. Словом, история — это иммунная система общества.

Философия уже давно занимается разоблачением власти. Ее простой и одновременно циничный облик описан критиками идеологии. На самом деле традиционная власть культивировалась в двух обличьях: как общественный договор и как имперская

---

[185] См.: Франция-память. СПб., 1999.

[186] *Саид Э.* Ориентализм. СПб., 2006. С. 24.

магнетопатия, ослепляющая и сковывающая подданных своим блеском. Государственный, политико-исторический дискурс сосредоточен на восхвалении и легитимации власти, которая объединяет людей в общество. Генеалогическая история апеллировала к великим предкам, к славной древней истории с целью пробуждения героики настоящего. Это была форма сохранения живой памяти, которая переносит величие предков на их потомков. Летопись — своеобразный ритуал власти: деяния королей не являются мелкими и бесполезными, любой поступок короля превращается в подвиг. Наконец, еще одна функция такой истории — это формирование примеров для настоящего. Наоборот, юридический дискурс описывает историю как эмансипацию общества, в основе которого лежит право и свобода. Произвол власти ограничивается законом. Примером такого исторического нарратива у нас является история России С. М. Соловьева.

История перестает быть ритуалом суверенитета у просветителей. Власть уже не воспринимается как связующее начало города, нации, государства. Раскрывается ее оборотная сторона: победа одних — это поражение других. Те, кого славила генеалогическая история, разоблачаются как насильники и узурпаторы. Фуко замечает, что римская история побед заменяется еврейской историей поражений.[187] Это история разоблачений порабощающей нас власти.

Акт учреждения нового общества сопровождается насилием, которое еще Ж.-Ж. Руссо, а затем В. Беньямин назвали священным. Правда, в отличие от Руссо, видевшего героизм в революционном насилии, Беньямин воспринимал фашистское насилие в духе ветхозаветной готовности расплаты за грехи демократии. В какой-то мере эта позиция близка настроениям Н. А. Бердяева и Е. Н. Трубецкого, которые считали, что катастрофические эпохи приближают конец истории, второе пришествие Христа.[188] Именно в такие эпохи человеческое сердце дает миру лучшее, что в нем есть, а уму открываются истины, которые в обыкновенном течении жизни теряются в будничном тумане. «Среди пламени мирового пожара, уничтожающего обветшавшие формы жизни, рождаются те величайшие откровения Духа Божия на земле, которые предваряют явления новой земли».[189]

Революция — это еще и восстановление справедливости, она питается чувством мести тем, кто мучил, издевался, эксплуатиро-

---

[187] *Фуко М.* Нужно защищать общество. СПб., 2005. С. 87.
[188] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1991. С. 149.
[189] *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. С. 28.

вал народ. Революция начинается, когда люди не могут больше терпеть зло и решаются на отчаянный шаг: лучше умереть стоя, чем жить на коленях. Судя по знаменитой главе о господстве и рабстве, это хорошо понимал Гегель, согласно которому революцию тоже можно трактовать как смертельную борьбу за признание. Борьба переходит в гражданскую войну и длится до победы одних и смерти других. Ф. М. Достоевский попадает в точку, когда говорит о готовности страдания. Революция — это смерть. Обычно видят одну сторону — репрессии против врагов революции и не замечают другую — готовность к смерти самих революционеров. Клятва революционеров столь же противоречива, как и клятва гладиаторов.

Для объяснения меланхолии, переходящей в ностальгию, необходима антропология или психоистория революции, где бы обсуждались человеческие проблемы. Революция может определяться как экстериоризация внутренних конфликтов или интериоризация внешних политических событий. В политической антропологии душа отражается сквозь призму политики. Вопрос в том, какими средствами нужно изменять общество. Задача философии — предсказать характер будущей революции. Сегодня политологи говорят, что цена революции слишком высока, а эффекта никакого, кроме одного: король умер, да здравствует король! Народ уже не слишком верит в лозунги вождей, а главное, боится потерять нажитое, ведь жителю современного общества благоденствия есть что терять. Н. Маркузе писал в «Одномерном человеке», что мы знаем, какую цену платим за конформизм, но предпочитаем не бунтовать. Революционные инвестиции велики, а прибыль ничтожна; судя по судьбе революционеров, доход скорее отрицательный, чем положительный. Но значит ли это, что надо мириться со сложившимся порядком? Следует искать более мягкие и гуманные способы социального преобразования. И современные технологии это позволяют. Может быть, она произойдет через смех, иронию, шутку — словом, через неучастие в политике, апатию масс. А может быть, через постепенное и незаметное изменение учреждений, отвечающих за сохранение исторической памяти.

Обычно музей определяют как форму коллективной памяти, как способ хранения культурного наследия. Как показал Фрейд, индивидуальная память не просто капризна, она еще весьма активно работает: вытесняет, замещает, сгущает и т. п. Отсюда историки весьма критически воспринимают показания очевидцев, живых свидетелей событий. Но не происходит ли нечто подобное

и с формами коллективной памяти? Музей отличается от свалки жесткими принципами отбора экспонатов. Но по какому принципу формируются сами принципы: их определяют историки, искусствоведы, политики, а может быть, посетители музеев, сотрудники которых вынуждены учитывать вкусы, т. е. ценностные установки и иные стереотипы публики? Во всяком случае, музеефикация — это весьма непростой процесс, реконструкция которого требует совместных усилий музееведов, историков, философов и социологов. Тот, кто сравнивает музей с библиотеками, может испытать оптимизм.[190] Однако не стоит обольщаться. Действительно, библиотеки пустеют, а музеи все еще полны людей потому, что мы переживаем кризис книжной культуры.

Посмотрим на музей глазами ученого и политика времен старого порядка. Миссия классического музея соединяла истину и власть. Отсюда трогательная забота государства не только о музеях, но и библиотеках, театрах и прочих «учреждениях культуры». Фактически они заменили храмы и функционировали как общественные коллекторы, обеспечивающие единство общества. Для выполнения этой социальной задачи использовались наука и просвещение. Ученый экскурсовод, указывая на экспонаты прошлого, произносил длинные речи, раскрывающие истинный смысл показываемого. Картины, скульптуры, обычные вещи показывают нечто большее, чем может быть сказано. Например, если созерцать картину, изображающую обнаженную даму, трудно избежать искушения. Вот для этого и необходимо перевести визуальное в вербальное. Например, сказать, что перед нами символ Родины-Матери. Тогда эрос трансформируется в патриотизм. Сегодня «Родина» — смешное или сентиментальное слово, потому что оно уже не наполнено яркими красочными образами. То ли прежние образы выглядят блеклыми по сравнению с теми, которые мы видим на телеэкранах, то ли они перекодированы и обнаженная женщина это — всего лишь секс-символ.

Боюсь, что современные посетители музеев и выставочных залов смотрят на картины и экспонаты глазами телезрителя. Они уже не слушают или не воспринимают комментариев экскурсовода. А задача работника классического музея состояла в том, чтобы за пестрым разнообразием экспонатов увидеть и показать посетителям истину и мораль. Но сегодня их соединяет не истина и мораль, а массмедиа. Люди пришли в музей не познавать и учиться, не исследовать и открывать, а развлекаться. Музей

---

[190] См.: *Маркова Т. Б.* Библиотека в истории культуры. СПб., 2008. С. 310.

стал формой зрелища, и это следует учитывать при подготовке музейных работников. Конечно, музеевед-исследователь тоже нужен, но нужны и арт-менеджеры, способные так организовать зрелище, чтобы на нем все-таки состоялась встреча с искусством и чтобы люди вновь соединились в публику, испытывающую порыв воодушевления.

Память и революция

Новейшая история — это, по сути дела, глубокая трансформация коллективной памяти, приспособление ее для легитимации государства. Раньше память понималась как путь к истине, к прошлому, к традициям и обычаям народа. Память — это устная традиция передачи опыта от поколения к поколению. Поэтому воспоминания очевидцев не только не замалчивались, не вытеснялись в интеллектуальное подполье, а, наоборот, реанимировались официальными историками как уроки патриотизма. Они не рассматривали прошлое как ужасное. Новейшая история исказила эту память. Она обращалась не к воспоминаниям, а к документам. Исследователи занялись описанием форм коллективной памяти: хроники, справочники, учебники истории, архивы, музеи, создаваемые для сохранения идентичности нации.

Многим исследователям сходство русской и французской революций кажется очевидным. Однако не вызвано ли это мнение сходством исторических реконструкций прошлого России и Франции? Преемственность между ними всегда отмечалась нашими историками. Ленин полагал, что Октябрь воплотил идеал Коммуны. При Сталине французская революция сменила имя собственное на регистрационный ярлык «французская буржуазная революция 1789—1794 гг.». Считается, что в советской историографии восторжествовала концепция «революции-антипода». На самом деле идея сходства двух революций продолжала жить, и сегодня споры об их единстве и различии продолжаются с прежним накалом.[191]

Сначала Октябрьская революция называлась переворотом, но потом о ней заговорили как о начале мировой революции. Сталин говорил: «Октябрьская революция доказала, что пролетариат может взять власть и удержать ее, если он сумеет оторвать средние слои, и прежде всего крестьянство, от класса капитали-

---

[191] См.: Одиссей. Человек в истории. М., 2001. С. 311.

стов, если он сумеет превратить эти слои из резервов капитала в резервы пролетариата. Октябрьская революция пошла дальше, попытавшись сомкнуть вокруг пролетариата угнетенные национальности. Это обстоятельство послужило той базой, на основе которой пролетариату удалось осуществить соединение „пролетарской революции“ не только с „крестьянской войной“, но и с „войной национальной“». Сталин считал борьбу за национальные права частью мировой революции. Тезис о том, что Великая Октябрьская социалистическая революция открыла широкие перспективы национально-государственного строительства, был с энтузиазмом воспринят национальными меньшинствами. В. И. Машезерский писал о «слиянии социалистической революции с общедемократическим национально-освободительным движением крестьян».[192]

Одни авторы считают, что И. В. Сталин указал на принципиальное отличие революции в СССР не только от французской, но и всех революций прошлого с целью обоснования ужесточения режима и продления революционно-диктаторского порядка управления на весь обозримый период созидания нового общества. Для них социалистическими предстают *post factum* фразеология, официальные ценности, надежды, а реально решалась задача воссоздать деградировавшую и дискредитированную при последних Романовых центральную власть, создать обороноспособную индустриальную экономику, сформировать современное и вместе с тем подчиненное государству, как его производное, гражданское общество.[193] Другие считают, что российский абсолютизм настолько прогнил, что рухнул сам собой, без всякого сопротивления. К власти пришли либералы, которые тоже оказались неспособными удержать власть. Политики Февраля так и не смогли организовать нормальную работу городских служб, не смогли противостоять разгулу преступности в городах, бесконечно отодвигали решение насущных вопросов — о земле, о мире, кивая на Учредительное собрание, погрязли в бесплодных спорах и интеллигентской болтовне. Третьи критикуют обе политики памяти — как советскую, так и антисоветскую. Они полагают, что антикоммунистическая историография является зеркальным отражением историографии большевистской — она столь же лениноцентрична.

---

192 *Машезерский В. И.* Победа Великого Октября и образование советской автономии Карелии. Петрозаводск, 1978. С. 28.

193 Одиссей. Человек в истории. С. 335.

Сравнивая историографии русской и французской революций, можно указать несколько политик памяти. Одна строится как власть стереотипов, воздействующих из прошлого на настоящее, другая опирается на конструирование прошлого, исходя из планов на будущее. Проблема в том, что утрата связи с живой традицией обрекает историю на изоляцию. Историки эпохи застоя превратились в документалистов. Поэтому сведения о прошлом доходили до народа в виде фильмов и книг. В романах М. Шолохова представлена история событий, Ю. Трифонов стремился сохранить живую память ветеранов революции. «Лениноцентризм» истории советского периода поддерживался не только официальными ссылками, но и такими фильмами, как «Ленин в Октябре». Можно предположить, что романы В. Пикуля восстановили живые связи с дореволюционным прошлым, а фильм «Семнадцать мгновений весны» и другие, вроде «Момента истины», с военным. Это имело роковые последствия в нашей истории: такая литература вдохновляла отказ от настоящего в пользу прошлого.

Русская революция, как и французская, прошла несколько этапов: революция 1905-го года и затем две 1917-го. Но она недолго существовала в форме памяти ее участников. Историки вынуждены были вытеснять «живую память» и заменять ее на официальную, в которой центральная роль отводилась Сталину как продолжателю дела Ленина. Сталинская эпоха чем-то напоминает наполеоновский период во Франции. Влияние государственной памяти чувствуется в работах, посвященных 50-летию Октября.[194] Большинство из тех, кто делал революцию, к тому времени уже умерли или погибли. В брежневскую эпоху память о революции вытеснялась памятью о войне. Перестройку можно интерпретировать как возвращение к дореволюционному прошлому, которое одновременно представлялось как прерванный проект модернизации России, с которым связывали будущее.

Память во многом зависит от способа репрезентации воображения. Побеждает тот, кто наиболее ярко говорит и способен воодушевить и повести за собой слушателей. Революция начинается с митингов и речей. В 1917 году популярными ораторами были сначала Керенский, а потом Троцкий и Ленин. У нас перестройка открылась как эра гласности. Попов, Афанасьев, Собчак воодушевляли массы. Сначала заговорили о европейской идентичности, затем наступила ностальгия по старой России. Сегодня память о революции блокируется, зато память о во-

---

[194] См.: 50 лет советской исторической науки. Хроника. М., 1971.

йне реанимируется. Политики ищут самобытное и восхваляют Александра Невского и Ивана Грозного. За словами стоят глубокие структурные преобразования, природа которых до конца еще не осознана.

Ностальгию по-советски с позиций психоистории можно определить как способ избавления от коллективного стресса. В дострессовой фазе внутри группы благодаря хвалебным и воодушевляющимся словам развивается единство общества. Из этого возникает не вполне симпатичная сегодня смесь хвастовства и исключительности, которую можно считать вполне нормальной. Гораздо хуже группы, объединенные на основе ресентимента. Итак, сначала говорили о европейской идентичности, затем наступила ностальгия по старой России. В фазе кульминации стресса группа превращается в коллективное тело, которое с целью выживания утверждает себя в качестве объекта собственного предпочтения. Коллективная паранойя приводит к вспышкам шовинизма и формированию образа врага. Проблема в том, что часто вместо реального агрессора в политике используется воображаемый. Россиянам в основном везло. Все-таки главные войны у нас были оборонительные, народные, т. е. враг приходил на нашу территорию с целью завоевания. Но уже Первая мировая, а затем «тихие войны» советского времени, и особенно в Афганистане, подорвали нашу веру и, главное, опустошили энергию, необходимую для общего подъема.

Ностальгию по-советски можно определить как постстрессовую ситуацию. В борьбе есть победители и побежденные. Для организации хорошей жизни, конечно, лучше быть победителем. Но и побежденные как-то должны продолжать жить. Этот вопрос особенно важен для русских, которые с 1991 года пребывают в состоянии поражения. Приход экзистенциальной философии на смену марксизму есть продукт этой эпохи. Вспышки «духа войны» всего лишь кратковременные, неудачно заканчивающиеся фазы реванша. Невостребованные интеллектуалы, говоря о победе, обманывают самих себя, поэтому им рекомендуют умерить свои ожидания, заняться «деконструкцией» патриотических ценностей, заботиться о «человеческом потенциале» и освобождении от политических амбиций.

Если сегодня протестные настроения культивируются не столько на предприятиях, сколько в университетских аудиториях, где преподаватели передают свое недовольство студентам, то новая система образования должна быть построена по ту сторону культур побежденных и победителей. Главный урок XX века состоит в том, чтобы исключить свойственное противоборствующим

партиям и идеологиям допущение о неизбежности кризисов, чрезвычайных ситуаций и революций. Всеми силами следует исключать возможность такого рода ситуаций и избегать их всеми возможными средствами.

ЗНАКИ, ДЕНЬГИ, ВЕЩИ

Система философского образования, которое получили представители старшего поколения, формировалась как «духовное оружие» пролетариата. Однако во второй половине XX столетия он перестал угрожать революцией и классовая борьба в развитых странах пошла на убыль. Парадокс заключается в том, что «духовное оружие» вновь может оказаться востребованным в современной России, элита которой с увлечением взялась за построение капитализма. Марксистско-ленинская философия формировалась в контексте классовой борьбы и войны с фашизмом. Философы жили в эпоху чрезвычайных обстоятельств и были поставлены перед жестким выбором: мы или они. Их воспитывали как идеологические «боевые машины» партии. Не только работы Ленина и Сталина, но и учебники по марксистско-ленинской философии Рожина и Афанасьева и др. были переведены и изданы тиражами, не уступающими изданиям Библии. Конечно, не все считали себя бойцами идеологического фронта. Классовая борьба в развитых капиталистических странах постепенно шла на убыль и пролетариат уже не потрясал устоев общества. Фашизм был раздавлен, наступала эра если не благоденствия, то благополучия. У нас эту эпоху окрестили «застоем», видимо, в память о революционном прошлом.

После марксистско-ленинское учение оказалось чем-то вроде старых ракет, подлежащих утилизации, в лучшем случае конверсии. Но ситуация изменяется. Идет обнищание народа и обогащение верхушки. В случае взрыва классовой борьбы то, чему раньше учили, так сказать, из-под палки, вновь окажется востребованным. Это подтверждается интеллектуальной эволюцией бывших диссидентов. А. Зиновьев во время застоя протестовал против партийной бюрократии, а после — против капитализма. Судя по популярности работ учеников П. Бурдье, марксистские понятия «пролетарии» и «буржуа», «прибавочная стоимость» и «труд», «овеществление» и «отчуждение» вновь наполняются конкретным содержанием и вызывают интерес молодежи.

Насколько основные концепты Маркса (отчуждение, пролетариат, классовая борьба) и Хайдеггера (бездомность, забвение бытия) работоспособны сегодня? То, что они не являются теоретическими монстрами, не вызывает сомнения. Пролетариат, конечно, идеализировался, и ему предписывались задачи, решение которых он не хотел брать на себя. Даже в России народ был больше озабочен не мировой революцией, а подъемом уровня собственного благополучия. И все же нельзя отрицать, что рабочий класс был главным участником революций XX века. Точно так же протест интеллигенции во многом определялся пониманием бытия как отчуждения от собственного способа быть. Никто не есть он сам. Его представляют другие. Эти слова Хайдеггера — парафраза Марксовой характеристики пролетариата и одновременно генерализация тезиса об отчуждении, который приложим ко всем обитателям капиталистического мира.

Молодой Маркс мечтал о преодолении овеществления и возвращении к родовой сущности человека. По смыслу сказанного речь идет о традиционном обществе и народе, который привязан к земле, погружен в свой язык и самобытную культуру. Капитализм разрушает старые коды земли, рода, труда, чести и измеряет все это деньгами. В результате земля продается и покупается, а человек превращается в рабочую силу. Деньги и рынки девальвируют традиционные ценности иерархического общества, где люди разных сословий чувствовали себя звеньями одной цепи, и по-новому объединяют людей в погоне за прибылью.

Что такое отчуждение? Это, во-первых, превращение вещи, изделия в товар, а человека — в рабочую силу. Во-вторых, это форма сознания, когда я есть такой, каким меня представляют другие. Капиталист не просто нанимает человека как рабочую силу, но и навязывает ему свое представление о нем как о рабочем. В-третьих, отчуждение становится формой жизни. Человек работает, платит налоги, ходит за покупками, заводит и воспитывает детей и тем самым поддерживает существующий порядок.

В чем причина отчуждения и когда оно возникло? Маркс почему-то полагал, что традиционное родовое общество не знало отчуждения. Однако сегодня иерархическое общество понимают по-другому. Историки консервативного, правого толка противопоставили винкельмановскому романтическому образу Древней Греции и Рима концепцию античного государства как формы власти завоевателей и рабовладельцев, которые стали законодателями и политическими архитекторами. Эти идеи философски концептуализировал Ницше в своем проекте генеалогии, который

продолжил Хайдеггер. Несомненно, он был знаком с Марксовой теорией отчуждения еще во время работы над «Бытием и временем». Хайдеггер дает свой ответ на проблему, поставленную Марксом. Он воспринимал учение Энгельса о практике как технократическое и попытался философски осмыслить возможности и границы повседневного жизненного опыта. При этом хайдеггеровская «забота» и другие экзистенциалы напоминают понятия раннего Маркса, который считал существование современного человека неподлинным и свою задачу видел не просто в критике капитализма с позиций обездоленного рабочего, а в поиске подлинно человеческого способа жить.

Маркс искал выход из отчуждения в горизонте родового общества. Рабочий — всего лишь средство реализации идеала. Ему нечего терять, он готов поставить на карту свое жалкое существование в модусе рабочей скотины ради лучшей жизни. Буржуа тоже страдает от отчуждения, но он не может разрушать настоящее, с которым его связывает множество благ. Как отметил Маркузе в «Одномерном человеке», повышение благосостояния рабочих привело к снижению их революционной активности.

В 30-е годы народник и почвенник Хайдеггер, не без влияния Э. Юнгера, видел в рабочем хранителя бытия. Германии угрожают две супердержавы, сделавшие ставку на технику. Однако он не выдвигает лозунг типа «Догнать и перегнать!». Техника — это высшее проявление воли к власти, которая, если ее ничем не ограничивать, приведет к нигилизму и опустошению земли. Видя разрушительные последствия технократии и демократии, Хайдеггер сделал ставку на традиционные ценности. В «Письме о гуманизме» он ссылается на Маркса, но переописывает отчуждение в терминах бездомности, безродности и забвения бытия. Хотя его взгляд не устремлен в будущее, а прикован к настоящему, неверно считать его консерватором. Хайдеггеровская критика современности не уступает Марксовой, и надо признать, что она больше соответствовала реалиям XX века. Благосостояние росло, накал классовой борьбы снижался, отчуждение проявлялось на фоне не бедности, а достатка.

Лакан и Альтюссер актуализировали вопрос Маркса: кто, откуда и от чьего имени говорит? Организованный капитализм и новая технократия — вот реальные субъекты речи современных философов. Прежде всего это касается структуралистов — Леви-Стросса и Фуко, заявивших о смерти субъекта и переместивших интерес от человеческих отношений и деятельности на формальные структуры. Общность между Марксом и Хайдеггером прояв-

ляется в возобновлении гегелевской традиции, в отказе от трансцендентального субъекта и понимания человека как существа, не отделимого от мира, а также в определении его места в мире как историчности. Историческая деятельность недоступна позитивному познанию и подсудна только познанию философскому, онтологическому.

Сравнивая двух мыслителей, можно акцентировать следующие черты их сходства и различия:

1. Протест против позитивизма. По Хайдеггеру, позитивные социальные науки резко отличаются от онтологического постижения. Позитивизм в марксизме — это ревизионизм. Наоборот, философская диалектика способствует преобразованию мира.

2. Критика «созерцательности» классической философии. Лукач уточнил и развил первый тезис Маркса о Фейербахе и дал такое определение «созерцательности», которое похоже на характеристику «пред-ставления» у Хайдеггера. «Созерцательность», согласно Лукачу, или «постав» (Gestel), по Хайдеггеру, конституирует субъекта, рассматривающего мир как объект преобразования. Одна из главных задач «Бытия и времени» состоит в преодолении разделения субъекта и объекта. Об этом же говорится в первом тезисе Маркса о Фейербахе, где критикуется «созерцательность» предшествующего материализма.

3. Хайдеггер в поисках родоначальника субъект-объектного различия сначала остановился на Декарте. Однако впоследствии он уходил в своих генеалогических изысканиях все глубже. Объективистской трактовке истины как соответствия знания предмету он противопоставил онтологическую концепцию истины как несокрытого («алетейя»). Это совпадает с Марксовой критикой буржуазной экономической науки, которая принимает капитализм как данность, т. е. созерцательно. Различение подлинной и неподлинной действительности, которое проводили оба мыслителя, привело к радикальному изменению понимания соотношения бытия и сознания. Прежде чем стать объектом теоретического созерцания, действительность преобразуется практически. Однако марксистское и хайдеггеровское понимание практики существенно различаются. Марксисты, за редким исключением (Лукач, Косик, Батищев, участники югославского «Праксиса» и, конечно, Гольдман и Альтюссер), трактовали практику по Энгельсу. Выступая против агностицизма, он полагал, что «вещи в себе» приходит конец по мере развития промышленного производства, которое осваивает мир не спекулятивно, а практически. Хайдеггер же полагал, что только ручной труд раскрывает качества вещи, в то

время как промышленное производство осваивает мир как сырье. У Маркса, в отличие от Р. Барта, наука не сводится к буржуазному описанию мира. Однако «созерцательность» экономической науки вытекает из «созерцательности» буржуазного мировоззрения. Диалектический метод — это критика одновременно и сознания, и действительности. Диалектика раскрывает действительность как конкретную тотальность.

4. Аналитика современности и обращенность в прошлое. Маркс говорил о возвращении «первобытного коммунизма». Хайдеггер также тяготел к восстановлению форм жизни, которую вели античные греки и древние германцы, т. е. к общине. Специфика докапиталистических обществ в том, что, в отличие от капитализма, интересы людей не замыкаются непосредственно на экономику, а опосредованы надстройкой — госаппаратом и религией. Так называемый азиатский способ производства существует по принципу «вечного возвращения»: община функционирует, даже если государство в кризисе. В связи с этим Гольдман поднимает тему глобализации (глобального видения) и тотальности и считает, что их можно отождествить. Буржуазное сознание ограничено тем, что развитие приводит к снятию капитализма и, таким образом, к осознанию его конечности. Сегодня капитализм перешел в стадию постиндустриального общества с плановой экономикой. Но если капитализм научился избегать кризисов или, точнее, вновь запускать экономику после очередного кризиса, то его существование может стать вечным.

5. Поиски нового субъекта, точнее, медиума истории или бытия. По убеждению Маркса, пролетариат и буржуазия — два класса в истории, которые нацелены на изменение и развитие. Однако сознание буржуазии полно антиномий, ибо развитие означает его преходящий характер. Пролетариат — единственный класс в истории, который заинтересован в своем упразднении. Главная идея «Истории и классового сознания» Г. Лукача — показать, как пролетариат уничтожает сам себя. В «Бытии и времени» Хайдеггер в поисках такого сущего, которое задается вопросом о бытии, предполагал возможность подлинного, «неовеществленного» способа существования (Dasein). Позже Лукач расценил свои надежды на пролетария как мессианские. Хайдеггер тоже делал ставку то на фюрера, то на мыслителя-поэта, которые слышат голос бытия.

Во «Введении в метафизику» национал-социализм противопоставляется американской демократии и советскому социализму. Их онтологический смысл видится в сопряжении планетарно предназначенной техники и человека Нового времени. Марксизм, согласно

Хайдеггеру, был одной из законченных форм западного нигилизма, ибо он стремился сделать человека господином сущего. Проблема в следующем: что это — теоретическое заблуждение или оправдание политического выбора? То, что марксизм был превращен в «идеологическую надстройку», еще не позволяет отождествлять мышление Маркса с инструментальной идеологией, тем более нельзя сводить марксистские воззрения, как желал Хайдеггер, к триумфу «человеческих потребностей» и их «удовлетворению». Такая интерпретация идей Маркса превращает их в полную банальность. Общество производит человека как «человека» и само производится им. Именно в этом смысле «природа» человека определяется обществом. Его история в равной мере берет свое начало в истории природы и неотделима от нее. По Марксу, общественный труд является условием истории и делает возможной практику, которая может раскрыть сущность истории. Свершение истории зависит от актуального решения и от практики пролетариата. Всякое иное решение (индивидуальное экстатическое открытие или божественный зов) не преодолевает овеществление.

Революция и мораль

Д. Лукач ознакомился с марксизмом, будучи студентом.[195] Однако многим современным исследователям непонятен его переход на позицию большевиков. В предисловии к книге «История и классовое сознание», написанном в 1967 году, Лукач признавался, что в основе мессианства 20-х годов лежали утопические цели и антибюрократические установки. Подводя итоги своей духовной эволюции, он отмечал, что опыт буржуазной жизни оберегал его от оппортунизма. К переходу на позиции большевиков его подтолкнуло как осознание бессилия социал-демократии, так и победа русской революции. Судя по ранним работам, это был и этический выбор.

Что говорит нам наша мораль о революции? Несомненно, она заставляет нас осуждать и критиковать действительность, в которой полно несправедливости. Сегодня многие политологи ищут основания теории Маркса в иудео-христианской морали. Действительно, социализм сильно напоминает утопии о земном рае и поэтому

[195] По словам М. А. Лифшица, Лукач мог забыть и подсознательно искал объяснение тому факту, что он изменил свои взгляды под влиянием Маркса, а не под влиянием кого-нибудь другого. См.: *Лифшиц М. А.* Лукач // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 109.

в «христианском социализме» нет ничего необычного. Наоборот, именно он так привлекателен для народных масс, живущих в бедности и мечтающих о достатке. Особые надежды он внушает верующим, которые думают: сильные, грабьте, унижайте, эксплуатируйте нас, но придет час, свершится Высший суд, наступит эра справедливости, и тогда мы окажемся на вашем месте и будем наслаждаться вашими заслуженными страданиями. Эта вывернутая на изнанку мораль в свое время подвигла Ницше на отрицание христианства. Он расценил «христианскую моральную гипотезу» как форму морального бешенства, названного им ресентиментом.

Таким образом, мораль не только не удерживает, но и, наоборот, прямо призывает к революции. При этом христианство — противник насилия. Лев Толстой, который «не мог молчать», видя язвы мира, был сторонником «непротивления злу силою» и предлагал не участвовать в делах мира. Однако что было бы, если бы все «ушли в монастырь» или стали жить по формуле «Бог терпел и нам велел»? Может, это и был бы «христианский социализм»? Теорию и тактику толстовства подверг критике И. А. Ильин, который, подобно Ницше, призвал бороться со злом силою.

Как же решал эту дилемму Лукач? Несомненно, он пришел к большевизму и необходимости революции в результате интенсивных моральных исканий. Правда, результаты его размышлений обескураживают. В статье «Большевизм как моральная проблема» он приходит к выводу, что сила и справедливость несовместимы, и поэтому по моральным соображениям принимает тактику социал-демократии, основанную на реформах. В философии Маркса Лукач различает теорию классовой борьбы, которая является социологическим фактом, и теорию социализма, которая опирается на утопию о возможности бесклассового общества. Теория классовой борьбы не предполагает счастливого конца. Угнетаемые могут занять место угнетателей, не отказываясь от угнетения. Чтобы этого не произошло, необходима воля к демократии. Именно она способна превратить пролетариат в социалистического Спасителя человечества. Если немецкая классическая философия действительно является частью научного коммунизма, то пролетариат должен на практике реализовать этический идеализм Канта—Фихте, эстетический идеализм Шеллинга и идеальное государство Гегеля. Однако если применить принципы марксизма к самому марксизму, то возникает вопрос, а не является ли социалистическая утопия всего лишь идеологией, маскирующей классовый интерес пролетариата, который желает только одного — господства?

Лукач формулирует моральную дилемму следующим образом: «Или мы воспользуемся случаем и осуществим нашу историческую цель, и тогда нам необходимо встать на позицию диктатуры, террора, классового угнетения; тогда на место прежних форм классового господства мы должны поставить *классовое господство* пролетариата, веря в то, что (не правда ли, похоже на то, как если бы мы собирались изгонять Сатану руками Вельзевула?) это последнее и по природе самое беспощадное, самое откровенное классовое господство уничтожит само себя и, вместе с собой, всякое классовое господство вообще. Или мы будем придерживаться того, что новый мировой уклад мы осуществим новыми средствами, средствами подлинной демократии… и тогда мы сильно рискуем, так как большинство человечества сегодня еще не хочет этого нового мирового уклада».[196]

Спустя некоторое время Лукач опубликовал другую статью, в которой пришел к прямо противоположному выводу: «Классовая борьба пролетариата не есть голая классовая борьба, но есть средство освобождения человечества… Всякий компромисс затушевывает как раз эту сторону борьбы, и поэтому он, — несмотря на все свои эвентуальные, сиюминутные, но в высшей степени проблематические преимущества, — является губительным с точки зрения этой подлинной конечной цели».[197]

Отказ Лукача от социал-демократии в пользу большевизма многим кажется «прыжком», «обращением в веру». На самом деле решение Лукача принято по вполне рациональным и моральным соображениям. Судя по его статьям 1918 года, проблема для него состояла в том, что одна часть людей нещадно эксплуатирует другую и, более того, отправляет их на смерть, развязывая войну ради достижения собственных интересов. Может ли моральный человек спокойно смотреть на это? Не является ли недеяние, непротивление злу грехом? Но участие в борьбе за свободу одних предполагает борьбу и смерть других. Лукач выходит из положения, разводя мораль и этику. Моральная ответственность лежит на индивиде, который берет грех убийства на себя ради свободы других. Эта дилемма близка нам, русским. Блок, как известно, принял и оправдал революционное насилие. Бахтин писал о «не алиби в бытии», но и для него народ тоже был «первичным автором».

---

[196] *Лукач Д.* Большевизм как моральная проблема // Политические тексты. М., 2006. С. 10.

[197] *Лукач Д.* Тактика и этика // Там же. С. 21.

Хотя Лукач появился на свет не в пролетарской семье и не добывал хлеб насущный тяжелым физическим трудом, а, наоборот, родился в состоятельной еврейской семье, его теория пролетариата как революционного класса истории, который уничтожает самого себя в ходе строительства бесклассового общества, была основой его практической политики. По Лукачу, история проблемы — это часть реальной истории или тотальности. Она ставится и решается в конечном счете не философом, который видит дальше других, а классом, который выполняет ту или иную историческую миссию. Хайдеггер также не считал теоретика-просветителя центральной фигурой истории. Он мыслил себя не гением-автором, а апостолом бытия.

Нам трудно понять их позицию, потому что мы понимаем этику как соблюдение прав человека, как заботу о себе, а не как освобождение большинства от тирании меньшинства. Можем ли мы судить Хайдеггера и Лукача по нашим сегодняшним меркам? Не являются ли они имморалистами? Я думаю, они не ставили себя по ту сторону морали. Но их моральный выбор был трагическим. Ситуация выбора была такова, что все альтернативы исключали расхожую христианскую мораль. Она не могла им помочь сделать правильный выбор. Хороший выбор был попросту невозможен. Лукач выбирал между сохранением буржуазного строя, который втянул людей в мировую войну, и революционным террором.

Позицию социал-демократии Лукач разоблачил как оппортунистическую. Он писал: «Социал-демократы стали хранителями капиталистического экономического строя и гарантами его вечного существования, они стали охранять его от роковых катастрофических последствий, к которым пророчески слепо влекут империалистический капитализм его истинные представители. Подобно тому как отождествление рикардовских „естественных законов“ с общественной действительностью было идеологической самообороной поднимающегося капитализма, точно так же истолкования Маркса, данные австрийской школой, совершенная ею идентификация Марксовых абстракций с тотальностью общества является самообороной гибнущего капитализма с его рациональностью».[198]

Конкретные тотальности, то, что Гегель называл духом времени, а Маркс — совокупностью общественных отношений, порождают свои политические и идеологические надстройки, и не только буржуазно-охранительные, но и направленные на преобразование общества. Поэтому полемику Розы Люксембург и Лукача

[198] *Лукач Г* История и классовое сознание. М., 2003. С. 215.

следует расценивать с учетом сложившихся исторических условий. Первоначально деятельность большевиков определялась стремлением воплотить мечту Маркса о бесклассовом обществе. Всякий компромисс расценивался как оппортунизм. Конечно, хорошо бы решить все проблемы сразу и даже ценой больших потерь. Однако крушение соцстран показало, что путь диктатуры неэффективен. Во-первых, диктатура оказывается не временной, а долгосрочной; во-вторых, получившие чрезвычайные полномочия вожди больше озабочены сохранением власти, чем воспитанием такого класса, который сделает диктатуру ненужной; в-третьих, диктатура не способствует творческому развитию, она скорее консервативна, чем креативна.

Если запрещать народную инициативу, то это ведет к застою. Эти наблюдения заставляют сегодня искать иные способы преобразования общества. Конечно, можно вообще ничего не делать и не вмешиваться в ход общественного развития. Если взять системную теорию общества Лумана, то в ней предполагается самоорганизация, которую Луман называет «аутопойэзисом». Но очевидно, что цели, намерения и тем более действия людей не являются чем-то внешним по отношению к законам общества. Следовательно, политика и идеология должны быть неразрывно связаны с экономикой и социальными институтами. Что можно сделать сегодня для улучшения жизни людей — вот о чем должны думать и политики, и теоретики-идеологи. При этом, учитывая мультисистемность общества, необходимы поиски консенсуса представителей всех партий. Находя компромиссы, нельзя забывать и о высших целях. Поэтому коммунисты такого радикального толка, как Р. Люксембург и Г. Лукач, собственно, и являются ориентирами развития.

Ждать ли пока капитализм дойдет до последней черты, или начинать революцию, не дожидаясь его окончательного падения? Большевики считали демократов оппортунистами, а демократы большевиков — авантюристами. Поэтому теория тотальности Лукача была обоснованием не путча, который поднимается решительным меньшинством и ограничивается захватом власти, а массового протеста, организуемого партией, т. е. революции. В качестве основы стратегии большевиков вводится «тотальность» как единство теории и практики, где теория оказывается практическим действием, а действие опирается на теорию и открывает возможность новому описанию мира. Революционное действие является коммуникативным, а теория — перформативной. Исторические законы не исполняются механически, они предполагают действие, опирающееся на теорию.

Лукач и Хайдеггер одинаковы в своем понимании философии: она идет не от субъекта-гения, а от бытия или конкретной тотальности. Хайдеггер тоже не происходил из крестьянства и тем не менее стал почвенником, может быть, последним философом «бытия-при-растениях». Для него народ (Volk), как и для русской интеллигенции, есть нечто более онтологичное, чем абстрактный мыслитель, уединившийся в башне из слоновой кости. Лукач посвятил специальную статью теме «народ и интеллектуалы», в которой он признавал роль партии и отвергал претензию учителей народа.[199] И в этом не нужно видеть сталинизм, хотя Лукач некоторое время оправдывал чистки. Для него было важно, с какой целью осуществляются репрессии и против кого направлен революционный террор. То, что кажется казуистикой, на самом деле оказывается диалектикой революционной борьбы. Диктатура оправданна как средство слома прежней государственной машины. Но она подлежит осуждению, если используется для сохранения репрессивного режима в условиях, когда сопротивление буржуазии сломлено. Сталин, видимо, это понимал, но все время изобретал все новых врагов. Так и непонятно, было ли это оправданием репрессивного режима или действительно враги появлялись во все новых обличьях. Степень паранойи может быть разной: как только появляются проблемы, мы тоже ищем врагов.

Подводя итоги моральным исканиям Лукача, можно сделать вывод о том, что он перешел на позиции большевиков в результате рационального этического решения. Но как быть с его моральной дилеммой? Мне кажется, что за небольшой период между двумя статьями он сделал весьма важный вывод о различии морали и этики. Это подтверждается прежде всего названиями статей. Если вчитаться в их текст, то становится ясным содержательное различие морали и этики. Оно не сводится к различию теории и практики. Мораль обращена к индивиду и неприменима к оценке истории, субъектами которой являются классы и группы. Это не значит, что революция оказывается «по ту сторону добра и зла». Хотя для ее оценки не годится христианская моральная гипотеза, это не значит, что она творится по принципу «все дозволено». Тяжесть морального выбора ложится на индивида. Этика же имеет дело с тактикой, т. е. конкретными решениями, которые принимаются для достижения цели в данных исторических условиях. Этический выбор осуществляется по принципу наименьшего зла.

---

[199] См.: *Лукач Д.* Проблема духовного лидерства // Политические тексты. М., 2006.

Метафизические Добро и Зло, Сила и Справедливость при перемещении с неба на землю воплощаются во множестве инстанций справедливости и насилия, которые нуждаются в неусыпном этическом контроле. Это и есть вопросы тактики. Если их не отслеживать, то репрессивные органы, созданные для защиты от врагов революции, начнут пожирать своих, а диктаторы, избранные на период временного правления, вместо уничтожения государства необходимости и рассудка начнут насаждать бюрократию.

Что же выбирал Хайдеггер: демократию или фашизм, забвение бытия или истину как «алетейю», родину или бездомность? В результате поднятого В. Фариасом скандала он выглядит одиозной фигурой. Но безотносительно к Гитлеру, который был безумцем, а Хайдеггер ошибочно принимал его истерические крики за голос бытия, в концепции «фюрерства» что-то есть. Ведь Ленин и Сталин тоже позиционировались и воспринимались как вожди. Народ любит вождя не за то, что он знает больше других, а за то, что он такой же, как все. По сравнению с царем или президентом вождь выглядит в глазах народа более пристойно. У него есть харизма. Хайдеггер по-своему концептуализировал этот опыт вождизма. Но он дистанцировался от реального фашизма, тем более что его зверства стали известны после войны.

И все же есть разница. Хайдеггер отошел от фашизма (Фариас утверждает, что его «ушли»), а Лукач оставался марксистом. Правда, и Хайдеггер не раскаялся. Он расценивал фашизм как судьбу бытия и ответил на этот вызов. Как и Лукач, он принял вызов времени. Есть основания думать, что они сделали, каждый по-своему, рациональный выбор. Вспомним времена Ельцина. Сначала речь шла о выборе между ГКЧП и демократией. Но оказалось, что за демократию пришлось заплатить развалом Союза. Но этим дело не закончилось. Далее снова пришлось выбирать между Ельциным и Зюгановым и пожертвовать социализмом. Многие теперь ненавидят демократов и раскаиваются в том, что ошиблись. Возможно, потомки их осудят, как мы осуждаем сегодня Хайдеггера и Лукача. Но все же надо принимать во внимание ситуацию. Ведь все желали лучшего, и никто не знал, что жертвы будут такими большими. Верно ли, что человек отвечает за все? Ведь люди не боги. Виновата и история, которая заставляет платить столь высокую цену за модернизацию общества. Как считали мудрые китайцы, все-таки лучшее время для философии — да и, вероятно, для жизни — это время застоя.

Для Лукача Сталин и сталинизм были лишь необходимой, но преходящей бонапартистской фазой революции, функция и смысл

которой состоит в том, чтобы защитить социализм от врагов. Для Хайдеггера Гитлер был харизматическим вождем, одним из тех исключительных людей, которые обнаруживали подлинное бытие в политическом измерении истории. Антисемитизм, расизм и биологизаторство в целом были глубоко чужды тому и другому философу. Оба они считали, что лучше понимают природу политических фактов, чем сами политические вожди.

Естественно, ни Гитлер, ни Сталин не могли принять такую позицию: для первого антисемитизм составлял существенный элемент его политики, для второго определение сталинизма как бонапартизма было тяжким оскорблением. Поэтому у философов были почти идентичные трудности в отношениях с теми диктатурами, с которыми они себя связывали. Но и после их крушения они защищали свои прежние позиции, утверждая, что именно они понимали функцию этих диктатур лучше, чем большинство их сторонников, лучше, чем их вожди.

Янош Киш излагает эволюцию Лукача несколько иначе.[200] Главная проблема — поворот 1918 года. Он исходит из делиберативной модели объяснения: решение Лукача было вполне рациональным, если принять во внимание его духовные (моральные) искания и политическую ситуацию. Собственно, Лукач описывает свой путь аналогичным образом. Разница в том, что Киш считает коммунистический выбор хотя и рациональным, но ошибочным. Лукач признает заблуждения молодости, но не отказывается от марксизма.

Поворот 33-го года выглядит как в изложении Хайдеггера, так и в реконструкции исследователей и критиков тоже вполне рациональным. Если принять во внимание почвеннические установки Хайдеггера, его разочарование в метафизике и умозрении, убежденность в бессилии парламентских дебатов и появление фюрера, объединившего народ, то воодушевление философа становится вполне понятным. Так же как и Лукач, он видит и признает способность и силу новой власти преобразовать мир. Разница в том, что «индивидуалист» и «националист» Хайдеггер заботится о процветании Германии и верит в фюрера. Лукач — космополит, интернационалист, и он полагается на силу и дееспособность пролетариата. Отличает их то, что Лукач не считал свое решение ошибочным, а Хайдеггер, хотя и признал ошибку, однако воздерживался от покаяния. Он полагал, что в то время поступил правильно, и не уклонился, а принял зов бытия.

---

200 *Киш Я.* Дилемма Дёрдя Лукача // Политические тексты. С. 272.

Вопрос о том, кто является медиумом бытия — рабочий класс или народ, кажется смешным. Но к чьему голосу мы прислушиваемся сегодня, кому доверяемся мы? Уверены ли мы в себе настолько, что можем отказаться от посредников и слышать голос бытия, наподобие того как святые разговаривают с Богом? Боюсь, современные медиумы покажутся нашим потомкам не менее смешными, чем те, которым доверяли Лукач и Хайдеггер. В сущности, они были ответственными личностями и признавали свое «не алиби в бытии». Они не были настолько решительными, чтобы объявить самих себя авторами «доброго послания». Они мыслили себя скорее вестниками, распространителями призывов высшей силы, способной к преобразованию мира. Лукач говорил о тотальности, чтобы обосновать свои убеждения не как частные мнения, а как голос самой истории и как теорию политической практики рабочего класса. Хайдеггер писал о бытии, голос которого должен слушать философ. Его высказывания являются не спекуляциями, а концептуализацией опыта Dasein, назначение которого состоит в открытии смысла бытия и исполнении его посланий.

Решающим моментом, определяющим как сходство, так и различие философии Лукача и Хайдеггера, было понимание вещи и овеществления. По Лукачу, преодоление овеществления было главным делом пролетарской революции. Как показала история, из-за бюрократизма коммунистических партий эта задача не была выполнена. Хайдеггер, наоборот, расценивал вещь как проявление бытия и негативно относился к продуктам машинного производства. После того как он обратился к «фюзису», фюрер перестал быть его хранителем. Им становится мыслитель-поэт. Хайдеггер, обжегшись на политике национал-социализма, вспомнил о Марксе и в последние годы развивал теорию отчуждения в терминах забвения бытия и безродности. Поскольку в этом тоже усматривали следы идеологии «крови и почвы», Хайдеггер акцентировал описание бытия в терминах не родины, а дома.[201]

Эпоха потрясений

Очевидная общественная ситуация XIX столетия, взрывоопасным элементом которой была поляризация буржуазии и пролетариата, радикально изменилась в XX веке, когда они стали

---

201 Непризнанный в послевоенной Германии, он приезжал во Францию, где у него нашлись преданные ученики. Возможно, это и стало причиной того, что «родина» перестала быть экзистенциалом.

сближаться настолько, что заговорили о «растворении» рабочего класса. Конечно, и сегодня существует множество людей, которые недовольны тем, что имеют, и завидуют более состоятельным согражданам. Однако со времен средневекового государства, объединяющего людей состраданием и прощением, никогда не было общих интересов, ради которых различные классы могли бы преодолеть враждебность.

С чем же связано затухание классовых битв, под знаком которых прокатилось XIX и начало XX столетия? Несомненно, повышение образа жизни достигло такого уровня, что разница между богатыми и бедными значительно сгладилась. Демократия сблизила массу и власть, а политика перестала интересовать население. Но главное достижение XX века состояло в том, что люди стали настолько ценить свое благополучие, что согласны платить за него любую цену, вплоть до отказа от свободы. В этих условиях критика идеологии потеряла поддержку снизу и пришла в забвение. Если раньше она запрещалась сверху и, наоборот, поддерживалась со стороны угнетенных, то сегодня она ассимилирована властью и не вызывает поддержки у тех, кто обманут. Люди перестали ощущать давление власти еще потому, что она изменила свою форму. Фуко называл современную власть «биовластью», определяя ее как заботу о жизни. Действительно, сегодня порядок поддерживается не столько угрозами и наказаниями, сколько советами и рекомендациями о разнообразной, здоровой и длительной жизни. Кто может бросить камень в институт советников и экспертов, озабоченных благосостоянием и оздоровлением людей?

Маркузе называет современную форму власти инструментальной. «Очевидно, что современное общество обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утвердиться качественно новые институты, новое направление продуктивного процесса и новые формы человеческого существования. В этой способности, вероятно, в наибольшей степени заключается исключительное достижение развитого индустриального общества; общее одобрение Национальной цели, двухпартийная политика, упадок плюрализма, сговор между Бизнесом и Трудом в рамках крепкого Государства свидетельствуют о слиянии противоположностей, что является как результатом, так и предпосылкой этого достижения».[202]

Поскольку марксистская программа устранения условий ложного сознания не удалась по причинам достижения эффективных

---

202 *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 1994. С. XIV—XV.

форм общественного согласия на основе повышения благополучия как в капиталистическом, так и в коммунистическом мирах, то возникает мысль о смене критического проекта. Духовная ситуация после Второй мировой войны определяется стабилизацией капитализма и экономическим подъемом, вместо предсказываемого Марксом обнищания, благосостояния широких масс. На сцену истории выступила новая общественная группа, которую называют «технократами». Они придали капитализму организованный характер и способствовали его бескризисному развитию. Означает ли это, что социализм, и тем более коммунизм, больше не нужен? Марксисты критично относятся к классу «белых воротничков» и интеллектуалов. Они захватили творческую работу и обрекли массы на пассивное потребление. При этом сами превратились из мыслителей-универсалов в узких специалистов.

1968 год — это, пожалуй, если не последняя, то самая яркая революционная дата в западном движении за эмансипацию. Это восстание против государства необходимости и рассудка. Хотя оно связывалось с левым движением, но, скорее всего, это был чисто либеральный протест против ограничений, прежде всего в сфере сексуальности. Раньше человек испытывал влечения, имел натуральные потребности и сталкивался с сильными препятствиями на пути их реализации в форме простой нехватки или запрета. Сегодня, особенно в развитых странах, порядок проник на уровень самих потребностей, при этом они не подавляются, а стимулируются. Но парадокс в том, что раз нет запретов, человек уже не испытывает влечений. Нет никакого конфликта между «хочу» и «можно», и таким образом пропадает очевидный, непосредственно переживаемый каждым опыт столкновения с чуждой силой. У Фрейда, в отличие от Маркса и Хайдеггера, инстанцией порядка выступало не бытие, а сознание, эксплуатирующее энергию либидо. Но и такая форма протеста нам уже не дана.

Сексуальное освобождение, в реализацию которого нынешнее старшее поколение вложило немало усилий, привело к неожиданному результату — исчезновению сексуального влечения. Сексуальность, перешагнувшая свои искусственно и насильственно удерживаемые извне границы супружеской спальни, широким потоком хлынула на улицы. Все стало сексуальным, и это окончательно истощило либидо, приблизив еще на шаг к идеалу восточной нирваны. Вслед за лозунгом о «растворении» рабочего класса последовал тезис о кончине сексуального. Во многом это является следствием переноса «пролетарской» интерпретации

освобождения на другие сферы жизни.[203] С одной стороны, произошло разочарование в эмансипаторских возможностях пролетарской революции, которое вызвано осмыслением последствий социализма, плодами которого оказалась в том числе и бюрократия, опиравшаяся на феодально-принудительные формы отчуждения труда в форме налогов. С другой стороны, формы разоблачения буржуазной эксплуатации и рецепты освобождения остались прежними. Например, теоретики молодежной революции говорили о необходимости сексуальной эмансипации.

Секс в буржуазном обществе подавляется и эксплуатируется. Фуко указал на то, что имеет место скорее интенсификация и эксплуатация сексуальности, чем ее подавление и запрещение. Отсюда сложился протест против той системы различий, в результате которой люди превращаются в «секс-машины». Но последствия такого освобождения, проявившиеся не на бумаге, а в форме появления транссексуалов, оказались не менее пугающими. Революции во Франции почему-то заканчивались провалом, и это заставляло потерпевших поражение на практике говорить о ней в теории. Революция 68-го года, часто называемая «сексуальной», сделалась знаковым событием благодаря символическому производству. Марксисты пришли к выводу о его компенсационном характере. Но серьезных мыслителей, не оставивших надежд на изменение существующего строя, провал революции, как известно, стимулирует на поиск «других путей».

Свобода и дискурс

Согласно Марксу, производство сознания вовлечено в социально-экономический процесс и поэтому на его освобождающую силу, как мечтали левые гегельянцы, нельзя опереться. Такого же мнения придерживаются и французские интеллектуалы. Хабермас не считает разум полностью ангажированным. С одной стороны, он не разделяет оптимизма Гуссерля, хотя и считает, что ориентация на чистые идеи обеспечивает дистанцированность от воздействия идеологем и мифологем, которые повлияли на Хайдеггера. С другой стороны, пытаясь сохранить разум и рациональность, он пытается выйти за пределы философии сознания. Наиболее важной при этом можно считать теорию коммуникатив-

---

[203] Как известно, университетский феминизм трансформировался из университетского марксизма.

ного действия, в которой объединяются ведущие силы модерна и прежде всего разум и моральность, дисциплинарно разделенные Кантом.

Наиболее эффективное выражение коммуникативное действие получает в дискурсе. В чем состоит эмансипирующая роль дискурса? Во-первых, он выступает средством социализации, образования и воспитания, благодаря ему происходит научение, повышение компетентности и интерсубъективности. Во-вторых, дискурс как форма коммуникации втягивает людей в отношение признания, в ходе которого высказывания другого понимаются, рефлексируются, интерпретируются, критикуются, уточняются и, наконец, принимаются или отвергаются. В-третьих, дискурс вынуждает высказывать собственные мнения от первого лица, которые подвергаются столь же тщательной критике и проверке. В-четвертых, дискурс способствует достижению консенсуса на основе открытости, или, как говорили в эпоху перестройки, гласности.

Важно заметить, что это социально-политическое понятие наполнено у Хабермаса глубоким философским содержанием, открытость он понимает как выявление привычных и поэтому часто анонимных и незаметных предпосылок, которые определяют наши вопросы и ответы. Открытость — главное понятие феноменологической герменевтики — еще не универсально. Недостаточно указать на предрассудок как на фундамент познания. Хабермас критикует Гадамера за излишнюю доверчивость к герменевтическому опыту и считает, что критическая рефлексия должна распространяться в том числе и на понимание «существа дела», которое якобы служит путеводной нитью диалога. На самом деле поле диалога уже создано заранее, и нет гарантий, что оно не искажено социальными воздействиями. Хабермас в дискуссиях с Гадамером указал на наличие в дискурсе невротических разрывов и идеологических искажений, против которых бессильна герменевтика, нуждающаяся поэтому в дополнении психоанализом и критикой идеологии.

У интеллектуалов, выбирающих левую сторону дискурса, объектом критики оказывается власть, осуществляемая государством в сфере идеологии. Неудивительно, что после Маркса критика идеологии сложилась в весьма влиятельное философское направление, во многом определившее мировоззрение Хабермаса — одного из представителей так называемой франкфуртской школы. Своеобразие его мысли определяется осознанием того, что марксистское «производство» уже недостаточно для объяснения ди-

намики современного общества, «капитал» которого производят уже не мускулистые руки рабочего класса, а мозг интеллектуалов. Изменился не только источник капитала, но и устройство сетей, в которых он циркулирует, испытывает разнообразные превращения, присваивается и переприсваивается.

По мнению Хабермаса, символический капитал общества производится сегодня интеллектуалами, т. е. скорее «учащимися», чем «трудящимися», и циркулирует он посредством дискурса. Дискурс на самом деле не такое уж простое понятие. Буквально переводимый как рассуждение, он оброс коннотациями и у Хабермаса обозначает некую способность свободной общественности обсуждать, рефлектировать, реконструировать, критиковать предпосылки социального бытия. Дискурс общественности — своеобразный противоинститут, средство эмансипации от давления технологической структуры, которая, став чрезвычайно усложненной, автономизировалась, вышла из-под контроля людей. Наука и техника, а также социальная машинерия — бюрократический аппарат, задуманные как средства улучшения жизни, превратились в самоцель и теперь сами диктуют планы социального развития. Сегодня наука блокирована государством, которое берет на себя решение вопроса о применимости ее открытий. Наоборот, дискурс общественности направлен на вопрос о практическом использовании науки. Он открывает возможность неограниченной коммуникации, в ходе которой достигается консенсус. Это не просто диалог, а форма коллективной рефлексии и реконструкция проблематических допущений, которые выявляются, обсуждаются и таким образом принимаются или отклоняются в процессе аргументативной деятельности.

Маркс, как и его современники, родившиеся при капитализме, описывал историю с точки зрения развития производительных сил. В современном обществе на первый план выходит динамика организационных структур и социальных институтов, а также мировоззренческо-идеологический фактор, и это налагается на историю. Например, в структурализме системы родства в первобытном обществе регулируют доступ к средствам производства и разделение общественного богатства, они также задают брачные запреты и предписания, которые, в свою очередь, оправдываются мифологической картиной мира.

Хабермас считает главной опорой современного общественного порядка некоторые универсалии, укорененные в практику, сознание и речевую деятельность, и связывает развитие с критико-рефлексивной деятельностью. Понимание роли рефлексивной

практики в развитии современного общества характерно и для Лумана, с которым Хабермас завязал интересную и имеющую важные последствия дискуссию, в результате которой он сумел доказать, что дискурс может играть не только легитимирующую, но и эмансипирующую роль. В процессе образования мнений и повышения компетентности он выделил несколько стадий: 1) язык как символически опосредованная интеракция, в ходе которой формируется сознание Другого; 2) пропозициональная речь, основанная на позиции наблюдателя; 3) аргументирующий дискурс, в котором возникает место для реализации этического признания Другого как формального условия коммуникации.

Первые две ступени связываются с развитием ролевых отношений. Особенно совмещение нескольких ролей производит фундаментальный сдвиг в коммуникативной деятельности. Например, охотник или любой непосредственный участник трудовой деятельности (в данной книге ребенок, непосредственно контактирующий с предметами жизненного мира) создает в процессе стратегического, обусловленного практическим интересом действия инструментальный символический язык, непосредственно обслуживающий мир жизни. Принимая на себя функцию главы семьи, мужчина одновременно обретает позицию наблюдателя и координатора деятельности, и благодаря этому складывается объективирующая установка. Более высокая ступень культуры образуется с появлением роли судьи и возникновением проблемы легитимации власти, в ходе решения которой поднимается значимость аргументации.

Хабермас переворачивает Марксово понимание соотношения труда и сознания и настаивает на том, что идеология и мировоззрение являются ответственными за формирование институциональных структур и развитие производительных сил. Такой вывод он делает на том основании, что в современном обществе государство активно вмешивается в хозяйственную деятельность, что приводит к дезинтеграции общественных институтов. Схематично картина противоречий исторического развития выглядит примерно так: 1) противоречие между усилением управленческих функций и формированием институтов, ослаблением социальной интеграции (традиционное общество); 2) противоречие между усилением управленческих действий в системе труда и уменьшением их вклада в социальную интеграцию (либеральный капитализм); 3) противоречие между усилением научного управления обществом и уменьшением его вклада в достижение социального тождества (поздний капитализм).

Процесс легитимации власти в традиционном обществе постепенно привел к ослаблению институтов семьи и родства, устойчивость которых, как и всего общества в целом, обеспечивается институтом собственности. В классовом обществе господство связано с обеспечением порядка, и оно постепенно эволюционирует в форму управления хозяйством, потребности которого определяются идеологией. В позднем капитализме происходит кризис традиционных институтов, падает доверие к государству. Привлечение научной рациональности для его оправдания привело к обратному результату, к выявлению его нерациональности. Более того, научно-техническая подсистема общества, оторванная от ценностей жизненного мира, автономизировалась и тоже стала испытывать кризис доверия. Отсюда, делает вывод Хабермас, возникла потребность в новом институте, который бы соединил инструментальное и коммуникативное действия.

Итак, главным фактором социальной эволюции оказывается противоречие между социальной организацией и социальной интеграцией общества. Усиление организации приводит к ослаблению интеграции. Социальная интеграция достигается на коммуникативном уровне, который в силу этого оказывается базовым и опережающим по отношению к процессам социального управления. Именно поэтому Хабермас делает вывод о необходимости реализации коммуникативного действия на уровне стратегического управления обществом, которое обеспечивается идеологией. Отказ от нее в пользу коммуникации создаст новые формы социального управления. Это объясняет дискуссию с Луманом, который изображал развитие общества в понятиях системного подхода.

Социальным технологиям, опирающимся на целерациональные критерии, Хабермас противопоставил коммуникацию и дискурс свободной общественности, в ходе которого происходит выявление и преодоление устаревших предпосылок социальной жизнедеятельности. С коммуникацией Хабермас связывает также возможность более пластичного, чем в гегелевской философии тождества, отношения отдельного и всеобщего. Если обыденная коммуникация нацелена на тождество, на интерсубъективность, то она нуждается в совершенствовании на основе диалектики общего и отдельного, индивидуального и внеиндивидуального. Эта возможность содержится в коммуникации: каждый из партнеров ожидает признания *своего* мнения и этим стремится проблематизировать общее мнение. Однако остается неясным, как индивид может в дискурсе утвердить свою уникальность, ведь

даже свои притязания он должен сформулировать на общепринятом языке. Хабермас разграничивает коллективное тождество и дискурс. Коллективное тождество имеет социальный характер. Единство народа, нации, общества достигалось ритуалом, верой, символами, языком. Начиная с XIX века оно мыслится как тождество Я и связано в философии с трансцендентальным субъектом. Другой универсальной формой тождества Я является понятие «гражданина мира». Такие рефлективно осуществляемые формы Хабермас называет постконвенциональными и связывает с ними толерантность и пацифизм. Однако на деле они могут служить источником войн, осуществляемых против меньшинств, борющихся за суверенитет.

Рассматривая коммуникацию как духовный процесс, Хабермас противопоставляет ее идеологии, которую он квалифицирует не только как иллюзорную, но и искаженную форму интеграции. Преимущество коммуникации над идеологией состоит в том, что она включает в себя процедуры рефлексии, снимающей искажения, и реконструкции, которая призвана раскрыть реальные, как правило социальные, причины принуждения в диалоге. Рефлексию Хабермас понимает как своеобразную метагерменевтику, способную исправлять деформации сознания на основе критики мифов и иных предрассудков, а также выявлять условия, устранение которых делает искаженное сознание невозможным. Если идеалистическая герменевтика сознательно опирается на предрассудок как на предструктуру понимания, то она некритически принимает историческую реальность таковой, какова она есть. Рефлексия, по замыслу Хабермаса, должна способствовать эмансипации человека от принуждения со стороны общества. Рефлексия способствует интерсубъективности, на ее основе каждый партнер проверяет и корректирует правильность своего употребления языка.

Главными критериями коммуникации Хабермас считает понятность, правильность и истинность. Рефлексивность, благодаря которой преодолевается деформация, так сказать, «поверхности» коммуникации, дополняется процедурой реконструкции, которая состоит в выявлении глубинных или перформативных структур, роль которых была описана в теории речевых актов Остина и Серля и в генеративной грамматике Хомского. Глубинные структуры Хабермас по традиции связывает с внутренними формами душевности (желаниями, предпочтениями, оценками). Указывая на их фундаментальную роль, он хотел исправить Маркса, однако французские критики немецкого философа, и особенно Делёз,

указали, что внутреннее на самом деле похоже на внешнее. Если вывернуть перчатку, то ее внутренняя поверхность повторяет форму внешней. Так и душа оказывается своеобразной сценой, на которой разыгрываются роли, заданные социумом. Отсюда мысль о том, что дискурс является неким «противоинститутом», способным противостоять власти, оказывается утопической. На самом деле дискурс на место одних императивов предлагает другие, полагая, что «все разумные люди» смогут прийти в отношении их к консенсусу. Но каковы критерии разумности, не сводятся ли они снова к европоцентристскому пониманию разума?

Не есть ли коммуникация нечто бессильное, как всякие разговоры, и в чем источник ее «силы», если она выдвигается в качестве локомотива истории? Коммуникация протекает на основе обязательных правил, но она не предполагает при этом каких-то трансцендентных оснований. Правила, по мнению Хабермаса, укоренены в структурах самой аргументации и не нуждаются в каком-либо внешнем авторитете, ибо признаются любым компетентным субъектом, включающимся в процесс общения. В основании производительной силы коммуникации Хабермас опирается на теорию трансцендентальной прагматики К. О. Апеля: речь утверждает себя посредством своих собственных перформативных актов. Помимо них нет никаких авторитетных инстанций, которые могли бы быть призваны для подкрепления аргументации. И наряду с этим речь лишена репрессивности: в дискурсе аргументации выявляются структуры такой речевой ситуации, которая иммунизирована против репрессивности и неравенства. Коммуникация у Хабермаса наделена свойством нравственного признания и поэтому расценивается им как нечто превосходящее труд, который, лишившись нравственного начала, и привел не к освобождению, а к отчуждению.

Проблемы с проектом классики у Хабермаса такие же, как у Маркса с миссией рабочего класса: вопрос упирается в политическую волю. Но если «производство» пролетариата не удалось из-за растущей апатии и бюрократизации коммунистических партий, то что спасет «свободную общественность», которая не является какой-либо партией и функционирует как своеобразный «противоинститут»? Вместе с тем только обсуждая общие проблемы выживания, выявляя устаревшие догмы и находя консенсус относительно путей спасения, а также противодействуя политико-экономическим программам, стратегические принципы которых определяются возможностями и потребностями технологии политики, общество способно совместить человеческое и нечело-

веческое (техническое, государственное, хозяйственное и т. п.). Отсюда возникает задача дополнить целерациональную деятельность моральными нормами, которую Хабермас ставит в работе «Моральное сознание и коммуникативное действие».

«Все на продажу»

Феномен товара обнаруживается у Маркса не как проблема частной науки, политической экономии, а как центральная, структурная проблема капиталистического общества, затрагивающая все формы жизни. Товарные отношения преобразуют все формы объективности и соответствующие им формы субъективности в буржуазном обществе. Почему Маркс столь тесно связывал капитализм с товарным производством? Разве не всегда люди что-то производили и продавали, чтобы обменять плоды, изделия и прочее на другие необходимые продукты или вещи? Те или иные формы обмена находят в самых примитивных обществах. При капитализме товарообмен происходит не так, как в традиционных обществах. Дело не в том, что продается то, что раньше ни при каких условиях не продавали. Например, землю, которую в аграрных обществах можно было лишь завоевать силой. Номады, кстати, не дорожили землей и не строили укрепленных городов, но тем не менее не встречали непроницаемых стен. Открытие капитализма состоит в том, что товаром становится рабочая сила. Прежде никому не приходило в голову добровольно продавать себя в рабство.

Как оценивать господство товарных отношений? По Марксу, это ведет к отчуждению. Но еще А. Смит, в отличие от христианских авторов, считал рынок демократической формой обмена. Если раньше обмен имел явно неэквивалентный характер, то теперь вещи оцениваются по количеству вложенного труда. Раньше брали подати, при капитализме продают по цене, которая устанавливается рынком. Маркс подходил к оценке капитализма не как обыватель, с подозрением во всеобщем обмане. Вряд ли общество стало бы долго мириться с насилием. В конце концов те, кого обманывают и эксплуатируют, находят способ к освобождению. Колонии добились независимости, пролетарии поднялись с колен и борются за свои права. Так или иначе, возможность увеличения капитала обманом и насилием постоянно уменьшается. Очевидно, если буржуазия живет обманом и эксплуатацией остальных, то рано или поздно она окажется низвергнутой. Поскольку Маркс

настаивал на неизбежности революции, то он не был чужд христианскому взгляду на историю как угнетение. Но все-таки было бы преувеличением понимать его на манер левых гегельянцев, которые и в своем атеизме оставались фанатиками. Маркс не отрицает, что буржуазное общество основано на эквивалентном обмене, исключающем обман и нечистоплотность в делах. Суть рынка не в возможности обмануть покупателя, а, наоборот, в возможности справедливого обмена.

Хотя во всяком обществе есть обман и коррупция, однако если брать буржуазное общество, так сказать, в идеале, то оно является по-своему справедливым. Это реализуется в формулах обращения товаров Т—Д—Т и денег Д—Т—Д. Согласно им расход и доход должны сходиться, и, таким образом, если эти формулы справедливого обмена работают, то нет никакой возможности обмана или эксплуатации, если понимать их как некое насильственное принуждение к неоплачиваемому труду. Моральные и социальные формулы рынка жесткие, но по-своему справедливые: «Кто не работает, тот не ест», «Как ты мне, так и я тебе». История показывает, что они могут применяться по-разному, в зависимости от того, как понимается «паразитический» класс. На заре буржуазного общества изоляции и перевоспитанию подлежали нищие, бродяги, сироты, юродивые и т. п. После революции в России трудовая повинность была наложена на «бывших», т. е. на остатки не эмигрировавшего «праздного» класса. Но речь не шла о том, чтобы превратить их в новых рабов или крепостных. Ни буржуа, ни тем более пролетарии не мечтали стать новыми рабовладельцами или помещиками. Они боролись за то, чтобы источником богатства был труд, и за справедливое распределение продуктов.

Но откуда же берется «нетрудовое» в буржуазном обществе? По Марксу, его источником является специфический товар, в качестве которого выступает рабочая сила. Она покупается по «потребительской» стоимости, а в процессе труда производит товар, который продается уже по другой цене. Сегодня ясно, что в качестве таким образом эксплуатируемой рабочей силы выступает не только пролетарий, но, вообще говоря, всякий, получающий за свой труд заработную плату. Вычеты, на нее налагаемые, часто невозможно контролировать и тем более трудно оправдать, ибо в нее входят, кроме кажущихся разумными, множество таких налогов, которые направлены нередко против самого работающего, например на содержание бюрократических и даже репрессивных органов, ограничивающих свободу работника. Они, скорее, составляют не источник прибыли предпринимателя, а остаются следом

насильственного принуждения к труду со стороны господина, которым сегодня в основном выступает «Левиафан» — государство, берущее свою дань в виде налогов.

Проблема рабочей силы состоит не в ее несправедливом использовании. В конце концов, никогда и никто не будет получать столько, сколько он заработал собственным трудом, ибо сама оценка труда и его результатов оказывается принципиально относительной. Даже такой достойный и почти священный труд, как обработка земли и производство самых необходимых продуктов, сопряжен с экологическими последствиями и поэтому может расцениваться как излишний. Двойственная оценка труда становится еще более яркой, если речь заходит о производстве вооружения, предметов роскоши и иных ненужных вещей. По большому счету этот труд скорее вреден, чем полезен.

Не меньше проблем возникает и с экономической оценкой интеллектуального и творческого труда. Однако главным аргументом Маркса против буржуазного общества является не обман и эксплуатация рабочего, а всеобщее отчуждение, от которого может избавить только пролетарская революция, ибо, освободив себя, рабочий освободит все общество. Ведь именно он своим трудом — тем, что ходит на работу, а потом за покупками, — воспроизводит и поддерживает существующий порядок отчуждения. Человек превращен не просто в рабочую силу, а в товар, который продается и покупается. Так люди становятся функционерами системы. Они не могут представлять себя, их представляют другие. Речь идет не просто о службе в обмен на пенсию. Например, экономика не только работает на удовлетворение потребностей, но является не чем иным, как способом производства желаний. И опасность состоит в том, что они становятся все более оторванными от естественных потребностей. Таким образом, анализ товарного фетишизма в «Капитале» Маркса оказывается актуальным и для критики современности. В предисловии к книге «История и классовое сознание» Лукач отмечал, что феномен отчуждения стал центральным в философии культуры XX столетия.

История духовного развития современного экономического человека была описана В. Зомбартом в его известной работе «Буржуа». Вопрос в том, одинаков ли всегда и везде хозяйственный дух, или он отличается в разных профессиях и тем более в разных культурах? По мнению Зомбарта, дух хозяйственной жизни необязательно является капиталистическим. Он может проявляться по-разному. Так, докапиталистический человек — это естественный человек. Хозяйство служит ему, а не наоборот: он

производит столько благ, сколько потребляет. Доходы определены расходами. Потребность в благах зависит от общественного положения и санкционирована моралью и правом. Отсюда резкое различие богатых и бедных. Господин живет полной жизнью. Его расходы превышают доходы, деньги существуют, чтобы их тратить, а не копить. Дворянская аристократия, собственно, исчезла в результате неэкономного образа жизни. Для бедных главной проблемой является пропитание, они должны были иметь столько земли, сколько было необходимо для пропитания. Также и ремесло должно было прокормить работника и его семью. Труд настоящего крестьянина, так же как и настоящего ремесленника, есть одинокое творчество. Они живут в своем творении и не отдали бы его на рынок, если бы не нужда.

Но откуда брались нетрудовые доходы? В рамках докапиталистического хозяйства имела место жажда наживы, но не она определяла хозяйственную деятельность. Большинство хозяйствующих субъектов руководствовались инстинктом. Отсюда слабо развитая бухгалтерия, которая в Средние века сводилась к записи покупок и продаж. Другая черта докапиталистического хозяйства — медленный темп, скорее лень, чем трудолюбие. Как же этот покой трансформировался в беспокойство? Собственно, ответу на этот вопрос и посвящена работа Зомбарта. Он раскрывает происхождение капитализма как переплетение нитей предпринимательского и мещанского духа. Предпринимательский дух — это синтез жажды денег, страсти к приключениям, изобретательности. Мещанский дух — это благоразумие, склонность к расчету и предусмотрительность.

Маркс признавал элементы товарно-денежных отношений в традиционных обществах. Он отмечал, что они долго действовали на уровне межродовых отношений и не проникали внутрь общины и только потом постепенно охватили все формы жизни. Количественный рост стал причиной качественных изменений. Лукач верно усмотрел ядро теории Маркса. «Капитал» начинается с анализа товара потому, что в нем корень зла, называемого овеществлением или отчуждением. При капитализме продукты труда становятся товарами, вещами чувственно-сверхчувственными. Маркс раскрыл таинственность товарной формы в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы; она есть определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами.

Итак, феномен овеществления — это главная претензия, предъявляемая Лукачем по отношению к капитализму, и именно он составляет основу его идеологической критики, которая впоследствии была взята на вооружение представителями франкфуртской школы и составила ядро социально-философской программы западного марксизма. Собственно, эта позиция и стала основанием сравнивать Лукача с Хайдеггером, который также был озабочен преодолением таких форм отчуждения, как забвение бытия, бездомность, безродность, научно-техническое покорение природы.

Однако хайдеггеровское прочтение Маркса поднимает ряд вопросов. Во-первых, проблематичной становится классовая борьба и революция. Например, Хайдеггер критиковал отчуждение, но не считал, что его можно преодолеть революционным способом. Его поворот к «волевой решимости» является ретроактивным: Гитлер уже пришел к власти, а Хайдеггер принял его истерические речи за голос самого бытия. Позже он пришел к выводу, что Россия и Америка, а также фашистская Германия едины в своем ошибочном выборе техники как воли к власти. Хайдеггер призывал немцев отстраниться от борьбы сверхдержав и заняться поисками путей возвращения к бытию. Только так можно спасти и себя и мир. Прежде всего, необходимо возвращение к языку. Хайдеггер, и это сближает его с Витгенштейном, осознавал основополагающее значение описания мира. Мы понимаем его благодаря языку. Если искажен и заражен язык, то никакое «непосредственное знание» не сможет дать нам адекватного представления о бытии. Интуиция и откровение тоже предполагают концептуализацию, и, таким образом, именно язык задает различия истинного и ложного, плохого и хорошего, прекрасного и безобразного.

По Марксу, язык и формы концептуализации — это надстройка, соответствующая тому или иному экономическому базису. Язык, конечно, надо менять, но это происходит не автономно, а в тесной взаимосвязи с практическим изменением мира. Не отрицая роли лингвистических революций, марксисты отдавали приоритет борьбе классов. Вместе с тем во времена Сталина как теория языкознания, так и практическая работа по созданию письменности стали предметом острых дискуссий и жестких оргвыводов. В этой сфере теоретические ошибки превращались в политические. Данный пример подтверждает тезис Витгенштейна о том, что язык — это форма жизни. По сравнению с ним Хайдеггер выглядит революционером, так как создает новый язык. Но поскольку он полагал, что его язык поймут лет через двести, то вряд ли можно считать его философию «алгеброй революции».

Тотальность и бытие

Как и Хайдеггер, Лукач испытал сильное влияние феноменологии. Для Гуссерля характерна вера в абсолютное начало, он приписывает субъекту конститутивную функцию по отношению к миру и тем самым сохраняет неокантианское понятие трансцендентального субъекта. Наоборот, бытие и история у Хайдеггера размещаются на онтологическом уровне. Лукач же не принимает никакого принципиального разделения между онтическим и онтологическим, между непосредственными проблемами и философией. Уже первая книга Лукача «Душа и формы», опубликованная в 1911 году, выходит за рамки университетской философии XIX века. Исходя из конкретной действительности, Лукач ставит проблему смысла, но не дает ей систематического решения. Очерки, составляющие книгу, по своей сущности являются попытками иронического преодоления объективизма в философии. Именно в художественных формах или формах существования обнаруживаются психические структуры, подлинность которых исследует Лукач. Чувствуя близость такого способа постановки вопросов с иронической позицией Кьеркегора, он посвящает ему один из главных очерков своей книги. Главное событие его жизни — помолвка и разрыв с Региной Ольсен — он расценил как поступок, безуспешно устремленный к достижению абсолюта. Отличие Лукача от экзистенциалиста Хайдеггера состоит в том, что он не зацикливается на феномене страха.

Следуя трагической диалектике Кьеркегора и Паскаля «все или ничего», Лукач ставит в своем очерке о трагедии под сомнение ценности западного индивидуализма, господствовавшие начиная с XVII века. Он обсуждает проблему смерти и представляет человека в связи с двумя возможностями — подлинности и неподлинности, как это впоследствии будет делать и Хайдеггер в «Бытии и времени». Он описывает неподлинную жизнь, где ничто не осуществляется полностью и ничто не доходит до своих последних возможностей. В этой неподлинной жизни все разрушается и ничто никогда не расцветает до подлинной жизни. Другие формы неподлинного существования охарактеризованы Лукачем в «Истории и классовом сознании», в главах об овеществлении, о ложном сознании и дурной вере.

Согласно Лукачу, не существует перехода от повседневной жизни к подлинности, но существует откровение, чудо, которое непредвиденно проникает в жизнь и необратимо преобразует все в ясный и однозначный свет. В жизни человек страдает и ждет

чуда, которое никогда не происходит. Ожидание как переживание чуда скрыто в каждом событии жизни, словно в таящей угрозу бездне. Чудо — это точка встречи жизни и смерти. Трагическая жизнь — самая земная из всех жизней. Поэтому ее границы всегда смешиваются со смертью. Реальная (неподлинная) жизнь никогда не достигает этой границы и знает о смерти лишь то, что это ужасная вещь, лишенная смысла, которая внезапно прерывает ее течение. Факт переживания этой границы означает пробуждение души в сознании, в самосознании: душа есть, потому что она ограничена.

В отличие от Лукача Хайдеггер опирался на понятие страха, которое трагическая позиция Лукача исключает. Человеческий проект и история описываются им как «бытие-к-смерти». Подлинное бытие доступно только в изоляции и благодаря одиночеству. Бытие и история, эти фундаментальные категории Хайдеггера, отсутствуют в «Метафизике трагедии». Они появляются в «Истории и классовом сознании», потому что история становится возможной вместе с коллективным субъектом.

В 1927 году Хайдеггер осуществляет синтез двух подходов и объединяет философию истории с философией страха и одиночества Кьеркегора. Речь идет не о темпоральности переживания, как у Гуссерля, а об историчности. Он развивает феноменологическую философию, которая ориентируется на смысл бытия. Он не является каким-то заранее данным феноменом. Доступ к нему получают не в непосредственном переживании, являющемся неподлинным, но в соответствии с историческими событиями, которые являются судьбоносными. По мнению Хайдеггера, подлинная история — это не наука «всеобщей истории» и не историчность совместного бытия людей, а история индивидов, которые принимают решение быть. История всякий раз делается на основе решения, подлинность которого исходит из «бытия-к-смерти».

Однако нельзя, как это делали К. Лёвит и Гольдман, упрекать Хайдеггера в «индивидуализме». Хайдеггер видел подлинное совместное бытие людей не в социальном, а в бытийственном ракурсе. Он осмыслял связь между индивидом и общностью (Gemeinschaft), между отдельным человеком и народом (Volk), используя в качестве посредников между ними фигуры «учителя», «вождя» и «героя». Выбирая тот или иной образец для подражания, человек ориентируется на будущее. Хайдеггер называет подлинное бытие в общности с народом «судьбой». Речь идет не об общности человечества, не о всеобщей истории, которая, согласно Хайдеггеру, суть лишь пустая болтовня, но об общности народа и подлинном воспроизведении жизни прежних героев.

Для Хайдеггера смысл бытия открывается Dasein. Является ли «бытие-в-мире» индивидуальным, или оно коллективно? Этот вопрос ставится и решается у двух мыслителей различным образом. Для Лукача субъекты истории — это группы, коллективные субъекты, являющиеся в то же самое время объектами. Dasein, согласно Лукачу, не индивид, а множество субъектов, возможности которых объективны. У Хайдеггера отношение человека к миру не является социально опосредованным. Он имеет дело с подлинной решимостью быть, а раскрытие социокультурной обусловленности оставляет для всеобщей истории и историцизма. У Лукача, наоборот, переход между событием и тотальностью, раскрытие конкретного имманентного значения не имеют ничего непосредственного, решение не срывает покровы со смысла и не предоставляет к нему доступа.

Бытие у Хайдеггера не является категорией, наиболее общим и наиболее широким понятием. Оно раскрывается не категориально, а экзистенциально как способ вопрошания Dasein, которому свойственна историчность и темпоральность. То, что Хайдеггер говорит нам о смысле бытия, полагал Гольдман, можно обнаружить уже у Лукача в рассуждениях о тотальности. Это не вещь, на которую можно указать пальцем, ибо мир задан деятельностью коллективного субъекта, который сам от этого мира производен. Поэтому тотальность, связанная с человеческой деятельностью, является еще и производством значений, которые имеют историчный характер.

Лукач говорил о необходимости не только политического решения выступать за или против капитализма, но и его теоретического обоснования, которое он видел в понимании совокупного развития общества как тотальности.[204] Что такое «тотальность»? Прежде всего это целостность, но не замкнутая в себе, как в структурализме, а включающая развитие, т. е. исторический процесс в целом. М. Лифшиц отмечал, что термин «тотальность» плохо выражает суть дела. Лучше подходит русское слово «полнота» (плерома), а не «целостность».[205]

Это понятие любил использовать Гегель для обозначения масштабности мирового духа. Согласно Лукачу, именно гегелевское диалектическое воссоединение мышления и бытия, понимание их как единства и тотальности некоторого процесса составляют

---

[204] См.: *Лукач Г* Роза Люксембург как марксист // История и классовое сознание.

[205] *Лифшиц М. А.* Лукач // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 120.

сущность философии истории. Понятие тотальности было также предметом дискуссий с К. Ясперсом. Оно позволило Лукачу преодолеть дихотомию субъекта и объекта, базиса и надстройки, избежать экономического детерминизма. Благодаря диалектике «идеологические» и «экономические» проблемы утрачивают косную чуждость, перетекают друг в друга. Философское, литературное, научное выражение проблемы выступает как выражение общественной целостности, как обнаружение ее возможностей, границ и проблем. Поэтому история философии становится философией истории.

Согласно К. Косику, «тотальность» означает действительность как структурированное диалектическое целое. В своей диалектике конкретной тотальности он усилил «экзистенциальные» темы Лукача: деструкция неподлинного, овеществленного бытия должна способствовать гуманизации человека, созданию человеческой действительности в онтологическом процессе, поскольку каждый индивид должен сам для себя освоить культуру и прожить свою собственную жизнь.[206]

Как у Лукача, так и у Хайдеггера подлинность коренится в отношении к истории. Тем не менее эта связь с историей понимается принципиально различным способом каждым из двух мыслителей. Лукач и Хайдеггер осуществляют критическое возвращение философии Гегеля. Гегель пытался сблизить науки о духе и науки о природе. Хайдеггер упрекал его в том, что он создал свое понятие времени, которое привнес из наук о природе для описания развития духа. Наоборот, Лукач, считавший необходимым разделение между науками о природе и о духе, критикует их отождествление. Он связывает историю с коллективными субъектами, а не резервирует ее для элиты, как Хайдеггер.

Поле возможного, по Лукачу, не является, как у Хайдеггера, раз и навсегда открытым для Dasein: оно принадлежит историческому, а не онтологическому порядку и постоянно преобразуется вместе с деятельностью коллективных субъектов. Хайдеггер тоже был озабочен «забвением бытия» и указывал пути к нему. Уже в «Бытии и времени» он разработал теорию деструкции метафизики, которая напоминает генеалогию Ницше. Ницше критиковал историзм за осовременивание прошлого. Идея прогресса заставляет видеть в прошлом ростки настоящего. Такое рассмотрение истории оказывается слепым относительно нереализованных возможностей. Собственно, задача генеалогии — указать точки

---

[206] См.: *Kosik K.* Dialektika konkretniho. Praha, 1966. S. 34.

отклонения от них и тем самым открыть «коридоры времени», ведущие к бытию.

Как Хайдеггер опирался в описании бытия на «герменевтику фактичности», так и Лукач в «Истории и классовом сознании» ставит своей целью исследование конкретных тотальностей, раскрытие их связи и их опосредствования. Диалектика конкретного Лукача и Косика является реакцией на противоборство структурализма и герменевтики. Формализм стремится к внешней классификации, плетущейся в хвосте у исторического развития, вроде общей теории и закона трех стадий у Огюста Конта, применимого ко всем случаям, безотносительно к имманентным структурам и частным опосредованиям. Герменевтика, опирающаяся на интуицию и эмпатию, наоборот, выдвигает на первый план уникальность и настаивает на неповторимом и неуловимом характере событий и индивидуальностей, которые следует понимать в их единичности. В противоположность этим дополняющим друг друга концепциям Лукач опирался на методы диалектики, согласно которым представления об абстрактности общей теории и иррациональности индивидуального факта являются односторонними.

Диалектика позволяет сохранить свободу и рациональность, исходя из поля возможностей множественного субъекта и его функции в практике группы, связанной с практиками других общественных групп. По Лукачу, люди обретают способность достичь подлинности и войти в человеческие общности, осуществляя «разовеществление». Хайдеггер исходит из индивидуального Dasein и поэтому не знает иной подлинности, кроме индивидуальной подлинности в одиночестве и в жизни ради смерти. Dasein в своей покинутости находится в мире и существует фактически с другими. То, что свершается для него, свершается и для других как судьба поколения. Это обращение к понятию поколения, заимствованному у Дильтея, которое предполагает общее существование во времени. Великий человек, писал В. Дильтей, это высшая историческая реальность. При этом речь идет не об индивиде, поскольку его он считал фикцией (отдельный человек всегда живет, мыслит и действует в сфере общности, в составе поколения), а об объективном духе. Поэтому биография приводит к истории.[207]

Судьба народа имеет другое происхождение. В «Бытии и времени» она раскрывается в борьбе и в общности судеб. Для Dasein

---

[207] *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч.: В 6-ти т. М., 2004. Т. III. С. 293.

имеет значение именно выбор судьбы, даже если она никогда не становится судьбой народа. Судьба народа подчинена судьбе Dasein, бытие к смерти которого выбрано как основание подлинности. В 1927 году народ появляется у Хайдеггера лишь эпизодически. Он окажется в центре речей 1933—1934 годов. Народ в этих текстах рассматривается как Dasein, имеющее судьбу и способность решать в соответствии с возможностью, которую ему предоставляет фюрер.

Во «Введении в метафизику» Хайдеггер подтверждает внутреннее «величие» национал-социалистического движения, однако не требует претворения его в реальность. Он заявляет, что философия касается лишь немногих избранных: «тех, кто преобразует, творя, тех, кто производит изменения», — поэтов, мыслителей и государственных деятелей. Именно они, бросая вызов смерти, удаляясь от толпы, уходя в одиночество, рождают в бою нечто неслыханное. Только они лишены «места», потому что являются основателями любого «места». Они обречены на забвение, потому что их творения станут повседневной банальностью для большинства, которое не следует смешивать с такой мифической сущностью, как народ, существующий лишь благодаря творцам. Творцы представляют силы бытия, дают возможность расцвести в его присутствии, а планетарному разуму — возможность себя проявить. Философия намечает горизонты времени и выполняет функцию хранителя его масштабов. С одной стороны, она — дело гениев-одиночек, с другой — выражение глубинного духа народа.[208]

Индивидуализм и коллективизм — вот что по-настоящему разделяет Маркса и Хайдеггера. Так, К. Лёвит — ближайший ученик Хайдеггера — упрекал учителя за то, что он не разработал модус общественного бытия (Mit-sein). Но даже поворот 33-го года не сделал Хайдеггера коллективистом. Его «народ» и «рабочий» выглядят чем-то вроде «общей личности», а «мобилизация», союз фюрера и народа, профессоров и студентов — временным объединением индивидов вокруг задачи, которую невозможно решить в одиночку. Поэтому сегодня оба рецепта народного единства и классовой солидарности выглядят пугающе. Уничтожение природы, деградация культуры, механизация труда — вот основные обвинения левой интеллигенции XX века, вынесенные капитализму.

---

[208] *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 2001. С. 120.

Отчуждение и овеществление

В «Письме о гуманизме» Хайдеггер обращается к «Рукописям 1844 г.»: «Маркс требует познать и признать „человечного человека“, der menschliche Mensch. Он обнаруживает его в „обществе“ „Общественный“ человек есть для него „естественный“ человек. „Обществом“ соответственно обеспечивается „природа“ человека, т. е. совокупность его „природных потребностей“ (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие)».[209] Хайдеггер переворачивает тезис исторического материализма, который кладет практику и экономику в основание человека. Лукач показал, как общественное отношение эксплуатации сводит любой труд к «абстрактному труду», производящему вещь-товар, полезную и пригодную для обмена. Он считал, что именно в этом новом способе производства скрываются истоки и проблемы современной философии, которые могли быть преодолены лишь вместе с общественными противоречиями, в отождествляющей субъект и объект практике.

Проблема отчуждения, поставленная молодым Марксом, стала основной в «западном марксизме», имеющем дело с критикой «общества благоденствия». Однако «отчуждение» слишком широкое и неопределенное понятие. Многие формы отчуждения не может преодолеть никакая политическая революция. Поэтому Лукач в качестве более подходящего современности выбрал термин «овеществление». Он появляется у Маркса в последних главах третьего тома «Капитала», для характеристики персонификации вещей и овеществления производственных отношений. Феномен овеществления, как его развивает Лукач, существует лишь вместе с товарным фетишизмом и возникает в товарном обращении, а не в символическом обмене вообще. Его основа — равенство, которое социальный процесс устанавливает между неравными видами труда. В товарном обмене труд объективируется в субстанцию меновой стоимости. Абстрактный труд вместе с превращением рабочей силы в товар становится фундаментом капиталистического способа производства. Стоимость становится уникальной субстанцией и уникальным качеством, присущим всем вещам, подверженным измерению количественных параметров. Вследствие длительного исторического процесса абстрактный труд персонифицируется и продается как собственность «свободным» наемным тружеником и оценивается временем воплощенного всеобщего общественного труда.

---

209 *Хайдеггер М.* Время и бытие. СПб., 2007. С. 271.

Отношение фетишизированного производства превратило продукт в товар; оно также преобразует абстрактный труд в другой товар. Товарный фетишизм делает «естественным» существование особого товара: рабочей силы. Законы эквивалентного обмена между вещами затемняют классовое отношение, подразумеваемое в появлении такого товара. Потребляя особый товар — рабочую силу, капитал начинает расширенное воспроизводство, вплоть до бесконечности. Таким образом, феномен овеществления, берущий начало в обращении, завершает мировой переворот, превращение мира в мир отношений между вещами, посредством которых общественные отношения производства господствуют над теми, кто, производя, их воспроизводит.

После того как Лукач обстоятельно ознакомился с работами молодого Маркса, он признал, что следовал Гегелю, который отчуждение уравнивал с опредмечиванием.Тем не менее именно это терминологическое отступление от Маркса во многом способствовало успеху книги. Разоблачение отчуждения тогда носилось в воздухе, а после Лукача стало центральным вопросом критики культуры, объектом изучения которой стало положение человека в условиях современного капитализма.

Если овеществление — это «овнешнение» и «опредмечивание», то отчуждение — более сложное явление. Это, во-первых, превращение вещи, изделия в товар, а человека — в рабочую силу. Во-вторых, это форма сознания, когда я есть то, как меня представляют другие. Рабочий смотрит на себя глазами буржуа. Капиталист не просто превращает человека в рабочую силу, но и навязывает ему свое представление о нем как о рабочем. В-третьих, отчуждение становится формой жизни. Человек работает, платит налоги, ходит за покупками, заводит и воспитывает детей и тем самым поддерживает существующий порядок. Природа превратилась в «кладовую сырья», уникальные изделия — в товары серийного производства и массового потребления, а человек — в рабочего или буржуа. Общество строится на экономической основе, и все измеряется деньгами — эквивалентом абстрактного труда.

Хайдеггер, несомненно, испытал воздействие Марксовой теории отчуждения еще во время работы над «Бытием и временем». Это подтверждается не только сходством в понимании приоритета практики. Здесь Хайдеггер тоже дает свой ответ на проблему, поставленную Марксом. Правда, он воспринимает учение Маркса о практике через Энгельса как технократическое. Сам он склоняется к концептуализации повседневного опыта. Но было бы неверно отождествлять его с феноменологами (Шютцем,

Лукманом, Вальденфельсом и др.), развивавшими проблематику повседневного мира жизни. Хайдеггеровская «забота» и другие экзистенциалы напоминают, скорее, раннего Маркса, который считал существование современного человека неподлинным и свою задачу видел не просто в критике капитализма с позиций обездоленного рабочего, а в поиске подлинно человеческого способа жить. В «Бытии и времени» Хайдеггер считает изначальным не совместное, а индивидуальное бытие. Но и он со временем все сильнее акцентирует экзистенциал совместного бытия (Mitsein). Маркс искал выход из отчуждения в горизонте родового общества. Рабочий — всего лишь средство реализации идеала. Ему нечего терять, он готов поставить на карту свое жалкое существование в модусе рабочей скотины ради лучшей жизни. Буржуа тоже страдает от отчуждения, но он не может разрушать настоящее, с которым его связывает множество благ.

В «Капитализме и шизофрении» Делёз также проводит резкую грань между родовым и капиталистическим обществами, однако по-другому. Он разделяет с Марксом и Хайдеггером протест против капитализма. Феномен отчуждения он описывает в терминах детерриториализации. Законы родового общества регулировали порядок воспроизводства Рода и Земли. Капитализм разрушил старые коды и ввел новые, основанные на купле и продаже. Делёз проследил проникновение этих кодов до уровня бессознательного. Психоанализ с его эдиповым комплексом и есть современная буржуазная идеология, критике которой Делёз, как и Фуко, посвятил свою жизнь.

Насколько актуальна сегодня критика современности Маркса и Хайдеггера? Насколько основные концепты Маркса (отчуждение, пролетариат, классовая борьба) и Хайдеггера (техника, забвение бытия) работоспособны сегодня? То, что они не являются теоретическими монстрами, не вызывает сомнения. Пролетариат, конечно, идеализировался. Ему предписывались задачи, решение которых он не хотел брать на себя. Даже в России народ был больше озабочен не мировой революцией, а подъемом уровня собственного благополучия. И все же нельзя отрицать, что рабочий класс был главным участником революций XX века. Точно так же протест интеллигенции во многом определялся пониманием бытия как отчуждения от собственного способа быть. Никто не есть он сам. Его представляют другие. Эти слова Хайдеггера перефразируют Марксову характеристику пролетариата и одновременно генерализируют тезис Маркса до такой степени, что он становится приложим ко всем обитателям капиталистического мира.

В «Бытии и времени» Хайдеггер дважды упоминает понятие овеществления, не ссылаясь на Лукача. Во введении он писал о том, что разговор о нем предполагает выявление онтологического основания вещи, в противном случае разделение субъекта и объекта останется непреодоленным. Второй раз термин «овеществление» упоминается в конце книги. Хайдеггер пишет: «Что античная онтология работает с „веще-понятиями“ и что есть опасность „овеществить сознание“, известно давно. Только что значит овеществление? Откуда оно возникает? Почему бытие „постигают“ именно „ближайшим образом“ из наличного, а не из подручного, которое лежит еще ближе? Почему это овеществление снова и снова приходит к господству? Как позитивно структурировано бытие „сознания“, так что овеществление оказывается ему неадекватно? Достаточно ли вообще „разницы“ „сознания“ и „вещи“ для исходного развертывания онтологической проблематики? Лежат ли ответы на эти вопросы на дороге? И получится ли хотя бы искать на них ответ, пока вопрос о смысле бытия вообще не поставлен и не прояснен?»[210] Место этого текста, указывал Гольдман, сообщает особое значение проблеме овеществления и указывает, что для Хайдеггера — это центральная проблема обсуждения. С этим можно согласиться.

В докладах «Исток художественного творения» и «Вещь» Хайдеггер описывал вещь как аутентичный способ раскрытия бытия. Суть дерева и камня выражает не химическая формула, а изделие мастера. Каменность камня раскрывается в строении. Кафедральный собор — это не просто груда камней, но и не воплощенная архитектурная идея, а гармония и консенсус молчаливого, тяжелого, неподатливого камня, бессильного, но стремящегося к небесам духа и мягкой руки, на ощупь находящей линии встречи материи и духа и постигающей суть бытия. Рука столяра, терпеливо обрабатывающая поверхность дерева, выводит его суть наружу в виде стола, стула и других изделий. Конечно, Хайдеггер называл такого мастера мыслителем-поэтом, художником, но он не имел в виду гения-творца, воплощающего свои идеи в материале. Скорее речь шла о ремесленнике, человеке ручного труда, постигающем и выявляющем лад вещей. Его изделия являются не музейными экспонатами, а частью повседневного быта, обстановкой, окружающей средой, но такой, которая не изолирует, а, наоборот, вписывает человека в мир. Собственно, она и является мирообразующей. Хайдеггер не избежал эстетизации и романтизации

---

[210] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 437.

вещи, приписав ей онтологическую ауру, передаваемую тонко чувствующему индивиду, душа которого посредством обращения с вещами входит в резонанс с ритмами бытия и преодолевает отрыв искусства от «поэзии и правды» жизни.

Но то, как на самом деле, т. е. в современной практике дизайна, произошло сближение искусства с вещами, не получило одобрения ни у философов, ни у эстетов. Авангардисты предприняли попытки разрушить ауру выставочных залов и репрезентировать обыкновенные серийные изделия вроде консервных банок и унитазов. Однако это можно воспринимать не только как китч, но и как критику, отчаянную попытку искусства путем самоубийства обнаружить банальность вещей.

Было бы поспешно настаивать на сходстве философских установок Лукача и Хайдеггера в постановке проблемы вещи и овеществления. Для Лукача недопустима фетишизация вещных, т. е. товарных, отношений. Хайдеггер же понимал вещь онтологически, рассматривая ее как продукт ручного труда. Рука, по Хайдеггеру, наиболее адекватный орган постижения бытия. В докладе «Что значит мыслить» он утверждает, что мы еще не мыслим, и причина в том, что надо «мыслить» рукой. В этом странном утверждении говорится, что рука ближе к бытию. В то время как сознание-субъект и его головная работа — рефлексия — рассматривают бытие как объект, рука вступает в контакт с бытием; взаимодействуя с ним, она меняется. В отличие от машинного ручной труд предполагает не субъекта-господина, а пластичное существо, гибко приспосабливающееся к среде и изменяющееся в процессе обработки вещества. Рука, взявшая молоток или иное орудие, становится продуктом культуры. В целом важно, что в процессе ручного труда человек вступает в близкие и тесные отношения с бытием. В отличие от трансцендентального субъекта он вступает с бытием в имманентную близость.

У Лукача овеществление обсуждается в связи с проблемой структуры неадекватного сознания. Единственная социальная группа, желающая уничтожить овеществление и прийти к неовеществленному сознанию, это пролетариат. Согласно Марксу, постижение своего существования как товара становится для пролетариата вопросом жизни и смерти. Ему необходимо понять и разрушить формы овеществленной объективности. Под страхом полного уничтожения пролетариат должен действовать, но его действие предполагает его собственное исчезновение как социального класса, поскольку это действие нацелено на общество без классов. Таким образом, пролетариат — это единственный класс

в истории, способный достичь истины, основы своей практики и своего появления в истории, потому что он — единственный класс, способный осмыслить и желать своего собственного уничтожения.

Субъекты истории: трудящиеся или учащиеся?

Даже в грозовые 20-е годы XX столетия Лукач осознавал, что стачки, восстания и революции — это важная, но не главная форма классовой борьбы. Они могут привести к победе рабочих партий, их вожди могут стать лидерами государства, но победившие массы и вожди быстро забывают о своем предназначении. Классовая борьба не сводится к восстанию против буржуазии, а диктатура пролетариата не является формой господства над буржуазией. «Пролетариат, — говорит Маркс, — осуществляет приговор, который частная собственность выносит сама себе созданием пролетариата».[211] Лукач также считал, что пролетариат одновременно является продуктом перманентного кризиса капитализма и осуществлением тех тенденций, которые влекут капитализм к кризису. Пролетариат действует, когда он познает свое положение. Он познает свое положение в обществе, восставая против капитализма.

Понимание того, что рабочий класс — это не нечто данное, а, скорее, заданное, выразила Р. Люксембург в работе «Накопление капитала». В полемике с Бернштейном она подчеркивала сущностное различие между бланкистским государственным переворотом и завоеванием государственной власти большой и классово-сознательной народной массой. Такое завоевание само по себе может быть лишь продуктом начавшегося краха буржуазного общества и потому в себе самом носит экономическо-политическое узаконение своего эпохально обоснованного осуществления. Лукач полагал, что рабочий класс, подобно мировому духу, может развиваться в разных формах. Главное — не забывать, что он является субъектом тотальности. Таким образом, революция и классовая борьба — это моменты тотальности, развитие которой имеет непрерывный характер.

Поскольку миссия пролетариата во многом определена не экономической, а философской задачей, то необходимо формирование сознания пролетариата, чтобы он не остался классом на бумаге.

---

[211] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 2. С. 37.

Коммунистическая революция — это акция не только военная, но и культурно-философская. Главным в ней, по Лукачу, является формирование класса, который способен не только к победе, но и к самоуничтожению. В принципе возможна мирная передача власти трудящимся. Но такая ситуация не менее опасна для их самосознания, чем диктатура. Если парламентская победа может настолько усыпить партию, что будет забыта цель, то диктатура может привести к сохранению и даже усилению репрессивных функций государства. Р. Люксембург и Лукач в 20-е годы отвергали любые соображения о возможности синтеза хороших сторон социализма и капитализма. Такие попытки осуждались ими как «моральные», обусловленные влиянием философии Канта, который хотел соединить хорошие стороны теоретического и практического разума. Не случайно многие «ревизионисты» были неокантианцами.[212]

Роза Люксембург считала реализацию тезиса о самоупразднении пролетариата главной задачей партии. Опираясь на эту идею, Лукач обдумал проблему революции как шаг на пути устранения и буржуазии, и пролетариата. Он признавал участие коммунистов в работе парламента как тактику пролетариата в состоянии обороны. Задача фракции состоит не в том, чтобы просто критиковать буржуазию, разоблачать обман и способствовать обострению противоречий. Социал-демократия представляет величайшую опасность, по мнению Лукача, потому что она является формой нейтрализации классовой борьбы. Даже победа на выборах, наличие парламентского большинства не означают победы пролетариата. В выборах участвует еще неподлинный пролетариат, не достигший осознания своего предназначения. Ограничиваясь рамками парламентаризма, рабочие сохраняют устои буржуазного общества, так сказать, «обуржуазиваются». Парламентаризму Лукач противопоставлял рабочие советы как подлинно пролетарские органы власти. Он видел их задачу сквозь призму классовой борьбы, как форму самокритики и самоизменения пролетариата, благодаря которой они достигают понимания своего предназначения и реализуют свою историческую миссию.[213]

Возникает вопрос: принимает ли ее пролетариат? «Обуржуазивание» рабочего класса проявляется также в том, что он вос-

---

212 М. Лифшиц, хорошо знавший Лукача, утверждал, что его взгляды созвучны романтической критике капитализма (Зиммель, Тённис, Зомбарт). Описанные ими недостатки современной цивилизации и должен был устранить пролетариат. См.: *Лифшиц М. А.* Лукач. С. 130.

213 См.: *Лукач Д.* К вопросу о парламентаризме // Политические тексты. М., 2006. С. 149.

принимает себя как угнетенный класс и ставит цель добиться господства в обществе. Как показывает развитие индустриального общества, «упразднение пролетариата» как на Западе, так и в России произошло не только из-за повышения уровня благосостояния трудящихся, но и вследствие неспособности партийной верхушки поддерживать их веру в свое всемирно-истрическое предназначение. Улучшение материального положения не привело к исчезновению отчуждения. Отдавая должное индустриальному обществу, в рамках которого народные массы получили доступ к благам, ранее доступных только высшим слоям, нельзя забывать о цене, которую пришлось заплатить за избавление от голода и нищеты. Достоевский, в юности мечтавший о воплощении социалистической утопии, предупреждал об утрате свободы в «царстве антихриста». Антиутописты и критики XX века — Оруэлл и Замятин, Бердяев и Маркузе — отмечали не только репрессивность, но и бездуховность общества благоденствия.

Кто и как теперь может освободить человека? Вопрос о революции не такой простой, каким он представлен в учебниках по истории КПСС. Термин «классовая борьба» вызывает воспоминания о восстании, баррикадах, боях с полицией, и оно поддерживается массмедиа. Редкий выпуск новостей раньше обходился без репортажей из-за рубежа о вспышках протеста трудящихся, о столкновениях с полицией. Насколько эффективной и адекватной является эта форма борьбы? Судя по тому, как представляются антиглобалисты, массмедиа вписывают недовольных в существующий порядок и тем самым укрепляют его, так как оправдывают увеличение репрессивных органов.

Внутри соцстран марксизм становился все более догматичным, оппортунистическим. Как революционное учение он экспортировался в развивающиеся страны, но обретал там троцкистский характер. В том и другом случае пролетариат рассматривался как уже сформировавшийся готовый класс. В странах, где он уже победил, революционный потенциал уже не инициировался, да и в странах третьего мира, где шла борьба за национальное освобождение, он оставался «классом на бумаге», в то время как реальным классом была национальная буржуазия. Люсьен Гольдман уже не принимал идею об исключительном характере пролетариата, его избранности, уникальной возможности доступа к истине и сознательной практике, включающей необходимость его собственного упразднения как условия свершения истории.

Дискурс Маркса сегодня

После крушения Советского Союза марксизм умер в России почти без попыток сопротивления. «Запретов на профессию» не было, просто позакрывали кафедры научного коммунизма и переименовали «диалектический материализм» в «онтологию и теорию познания», а «исторический материализм» — в «социальную философию». Однако не стоит думать, что все осталось по-прежнему под другими именами. На самом деле многие отечественные философы стали стыдиться марксистского прошлого. Благодаря переводам трудов зарубежных мыслителей молодежь уже читает не Маркса, а Хайдеггера, Гуссерля, Фуко, Бодрийяра, Делёза и Деррида. Весьма популярны в России ученики Бурдье, и это вернуло марксизм в новом, приближенном к современным реалиям виде. Дошло дело до Жижека, Лукача и Косика, труды которых также весьма популярны. Если Хайдеггер предлагал свой ответ на проблему, поставленную Марксом, то выводы о «смерти марксизма» выглядят несколько преувеличенными. Отечественным марксистам стали предпочитать западных. Однако это не просто смена вывески, а попытка окончательно превратить марксизм в университетскую дисциплину, т. е. «прирученную» и не угрожавшую режиму, на содержании у которого находились университеты. Марксизм перестал восприниматься как «духовное оружие пролетариата», и его уход с улиц в университетские аудитории и есть, собственно, то, что называют «смертью марксизма».

Актуализированное Лукачем понятие тотальности пережило пик своей популярности в 60-е годы XX века у «новых левых». На первый взгляд их тактика осталась такой же, как и раньше. Но на самом деле она существенно изменилась, поскольку речь шла о «сексуальном освобождении». В связи с этим стал популярен синтез марксизма с психоанализом, который предприняли Э. Фромм, Г. Маркузе и В. Райх. После событий 1968 года требование «сексуального освобождения» было выполнено. Это навеяло подозрение, что секс перестал подавляться, потому что его манифестация превратилась в диспозитив власти. Возникли сомнения в революционности психоанализа. Фуко, а также Делёз и Гваттари выступили с его опровержением и заклеймили как «буржуазную науку». Выход из сетей психиатрии и психоанализа Фуко нашел в «заботе о себе», а Делёз — в «шизоанализе».

То, что «марксизм умер», это, писал Бадью, ясно всем. Не ясно, что делать дальше. Этот вопрос самым тесным образом связан с судьбой капитализма. Существует ли он? Р. Люксембург

считала, если капиталистический способ производства в состоянии обеспечить безграничное развитие производительных сил, экономический прогресс, то он непреодолим. Насчет «безграничного» это, конечно, сомнительно. Но то, что сегодня в капстранах достигнут такой уровень развития, какого никогда не было раньше, это, конечно, бесспорно. Возникает сомнение и относительно экономических успехов социализма. Возможно, они во многом стимулированы соревнованием с капитализмом, ибо «свободный труд» не дает средств, достаточных для развития благосостояния и науки и техники. Социализму, чтобы выдержать конкуренцию с капитализмом, пришлось жертвовать благосостоянием. Как считают левые интеллектуалы, причиной утраты популярности марксизма на Западе стала бездеятельность рабочих партий, руководство которых увлеклось политическими играми и забыло свою главную задачу — воспитание рабочих, призвание их к выполнению своей исторической миссии.

Отчуждение человека от своей родовой сущности в буржуазном обществе было важнейшим основанием Марксовой критики капитализма. Между тем теория отчуждения не была ядром марксистской идеологии, которая исходила из противоречия интересов пролетариата и буржуазии и классовой борьбы между ними. По-видимому, это было вызвано тем, что, согласно теории отчуждения, буржуазия также является обездоленным классом, ибо лишена человеческой сущности. Она тоже нуждается в революции как в средстве спасения и очеловечивания. В этом дискурсе скрыто присутствует христианское сочувствие, и поэтому теория отчуждения Маркса была существенно трансформирована в духе эпохи классовых битв, под знаком которых прошел длинный XIX век.

После XX съезда КПСС, а также в эпоху перестройки и у нас, и в Европе поднимались дискуссии о марксизме. Перестал ли быть марксизм актуальным и можно ли о нем свободно философствовать? Или призрак Маркса все еще преследует нас и тогда марксизм остается идеологией или подсознанием, что предполагает исследование его методами критики идеологии или психоанализа? Революционная политика Маркса, Ленина, Сталина и Мао сегодня расценивается, не без помощи историков, как преступление. Главные понятия «массы» и «партия» тоже пытаются дезавуировать. Масса объявляется либо инертной, либо разнузданной, а партия — обюрократившейся кликой. Марксизм был убит государственной и партийной бюрократией. Сегодня у него нет большого реального референта (государство, партия, рабочий

класс). Но именно это обстоятельство и открывает возможность возрождения марксизма. Например, Бадью предлагает не отбрасывать основные понятия марксизма, а вернуть им подлинно революционное значение, которое они имели до того, как оказались подчиненными государству. По его мнению, марксизм — это не реальность, не идеология и не рефлексия (критика идеологии), а способ переживания политического опыта: «Марксист — это тот, кто при разрушении марксизма находится в субъективной позиции: кто имманентным способом провозглашает то, что должно умереть и что, следовательно, само умирает, марксист же использует эту смерть в качестве причины для перестройки политики».[214]

Прежде всего следует перечислить причины как популярности, так и отказа от марксизма. Доверие к нему было вызвано: 1) возникновением социалистических государств на основе революционного разрушения государства как орудия угнетения рабочих; 2) крушением империализма; 3) рабочим движением на Западе, когда компартии, профсоюзы стали важнейшими политическими факторами. Кризис марксизма обусловлен: 1) разоблачением сталинизма и распадом СССР; 2) переосмыслением результатов национального освобождения; сначала в Европе протестовали против американской агрессии, но потом разочаровались во вьетнамском социализме; 3) отсутствием органической связи марксизма с рабочим движением. Польская «Солидарность», с одной стороны, подтвердила способность рабочих к борьбе за освобождение, а с другой — выступала против марксизма.

Надо признать, что разоблачение сталинизма и маоизма во многом было литературным и журналистским актом. Но и антимарксизм не является адекватной критикой, ибо он реактивен. «То, что современный антимарксизм называет крахом и ложью марксизма, даже не доходит до уровня радикальной мысли о последствиях разрушения марксизма. В кризисе марксизма проблем столько, сколько антимарксизму и не снилось».[215] Антимарксизм объединил интеллектуалов критикой тоталитаризма и необходимостью защиты прав человека, но он же привел к реставрации классического понятия политического. То, что марксизм отжил свое, что он мертв, — это банальность. Что же отсюда следует, что делать дальше?

Диалектика конкретной тотальности Лукача, который завершил то, что не успел сделать Маркс, снимает противоположность

---

214 *Бадью А.* Можно ли мыслить политику? М., 2005. С. 44.
215 Там же. С. 41.

материализма и идеализма, науки и философии, объяснения и понимания. Если «сращиваются» материализм с идеализмом, почему бы не «скрестить» капитализм и социализм? Капиталисты заимствуют элементы государственного регулирования и плановой экономики. В эпоху застоя искали способы экономического стимулирования. Китайцы эффективно внедряют в социализм механизмы рынка. Наши власти пытаются соединить преимущества, точнее недостатки, социализма и капитализма.

Судя по полемике Лукача с социал-демократами, модели совмещения хороших сторон капитализма и социализма им продумывались. Но почему он отвергал «конвергенцию»? Что плохого, если капитализм можно избавить от империализма, колониализма, милитаризма, кризисов и прочих опасностей, приносящих прибыль олигархам? Конечно, в свете нынешнего очередного кризиса, а также военных действий против Югославии, Афганистана и Ирака возникают сомнения относительно того, что капитализм цивилизовался, озаботился защитой прав человека, перешел в стадию общества благоденствия. Но все же никто не станет отрицать позитивное отличие современного капитализма от старого, времен мировых войн. И никто не может закрывать глаза на нищету, репрессии и ущемления свободы при социализме. Конечно, в 20-е годы, в разгар борьбы с капитализмом, все это было неочевидно. Капитализм выступал в своей неприглядной форме. Возможно, это и определяло пафос критики оппортунистов Г. Лукачем и Р. Люксембург. Однако были и принципиальные возражения, и прежде всего товарные отношения и отчуждение.

Преодоление отчуждения — длительный процесс, который предполагает кропотливую работу, в том числе и с языком, на основе которого мы описываем действительность и понимаем самих себя. Революция, победа над буржуазией и даже построение социализма — все эти события способствуют скорее углублению, чем снятию отчуждения. И мы это пережили как собственную историю. Как известно, прежде чем учить, надо накормить людей. Это предполагало совершенствование товарных отношений и вместе с ними всего набора неподлинных, отчужденных отношений. Вопросы революционной тактики всегда были в разработке. А как сочетать буржуазные по своей сути отношения, действующие и при социализме, с коммунистическим воспитанием класса, который должен уничтожить самого себя, чтобы освободить все общество от отчуждения? Раньше много говорили о коммунистическом воспитании, но очевидно, что эта программа не была достаточно эффективной. Может быть, потому, что экономическое соревнова-

ние с капитализмом и коммунистическое отношение к труду принципиально несовместимы. В результате не только рабочий класс «обуржуазился», но и интеллигенция все сильнее отрывалась от интересов народа и все больше заботилась о собственном благополучии. На место «трудящихся» в теории западных марксистов пришли «учащиеся». В качестве претендентов на роль представителей мирового духа стали рассматриваться интеллектуалы-менеджеры. Снова популярны теории элит. Поэтому вопрос о стратегии и тактике революции является вновь актуальным. Предсказать характер трансформации общества, будет это революция менеджеров или что-то иное, — вот задача современной философии.

Как показала новейшая история России, надежда на постоянную готовность пролетариата к выступлению против буржуазии не оправдалась. Рабочие строят дворцы для своих работодателей. Неудача заставляет прежде всего осмыслить марксистское понимание рабочего класса как революционного пролетариата. В свете всемирно-исторической оценки достижений «развитого социализма» возврат капитализма в России можно расценивать как шанс возрождения революционного класса, который готов к собственному самоупразднению. И судя по растущей у многих ностальгии по прошлому, им будет не только пролетариат.

Человек был и остается главным основанием политической риторики, утверждающей, что все делается ради человека и для его счастья. Любая идеология навязывает оптимистическое ви́дение, и если оно не соответствует действительности, придумываются внутренние причины или внешние враги. Поэтому нет ничего удивительного в том, что тормозом светлого капиталистического будущего считают советский менталитет и терроризм. На самом деле положение человека не связано напрямую с политической идеологией. Прежде всего, следует разобраться с тем, насколько соответствовал образ советского человека реальности. На словах провозглашался коллективизм и интернационализм, а на деле, особенно в 60-х годах, вследствие повышения уровня жизни и переселения из коммунальных квартир в отдельные советские люди все глубже погружались в частную жизнь и отличались от жителей Запада разве что количеством потребляемых товаров. Медиумом общения стали деньги. Конечно, не все можно было купить, но опять-таки это вопрос количества, а не качества.

Переход на рельсы рыночной экономики ускоряет процесс индивидуализации. Люди становятся конкурентами, они не готовы жертвовать собой ради интересов других. Народ недоволен развалом Союза, несправедливым распределением общенародной

собственности, но не способен на протест, и единственно, что его подвигает на действие, — это утрата сбережений и систематическая невыплата зарплаты. Никакая революция в России сегодня невозможна по причине апатии населения.

Конечно, можно говорить об этом в терминах морали и религии как о падении и тем самым рассчитывать на чувство справедливости. Однако восстановление солидарности на этой основе — опасная утопия. На самом деле требования морали вступают в непримиримые отношения с другими формами культуры. Моральное давление на науку, политику, образование не только препятствует их развитию, но нарушает «автопойэзис» общества, сложные подсистемы которого нуждаются в уравновешивании, ибо ни одна не должна господствовать над остальными.

Мораль и религия в глобализирующемся мире остаются источником конфликтов. Скорее всего единство людей достигается сегодня массмедиа. Именно они диктуют, как надо жить. Хотя реклама образа жизни определяется рыночной экономикой, телеведущие используют моральный дискурс. Точно так же все знают, что Бога нет, но религия стала медиумом коммуникации. Атеизм расценивается как нарушение политкорректности. Несмотря на теоретические трудности обоснования, истина, мораль и вера вовсе не списаны со счетов. Действительно, на какой еще основе граждане разного пола и возраста, разной национальности и разного уровня жизни могут достигнуть согласия? Правит тот, кто навязывает остальным, в чем состоит различие истины и лжи, а также добра и зла. Подобные различия считаются естественными, общими для всех людей доброй воли.

Когда сталинский тезис о необходимости обострения классовой борьбы подвергся сомнению, борьба с капитализмом переместилась в экономическую плоскость. Поэтому теория отчуждения стала трактоваться как экономическое отчуждение работника от произведенного им продукта. Помимо того что такое понимание отчуждения оказалось очень узким, оно, как кажется, противоречило самой ставке на экономику, которая не может не вести к отчуждению. И действительно, именно расширение экономических отношений привело к «обуржуазиванию» советского общества. Причинами перестройки были вовсе не застой, отставание от передовых стран, обнищание населения, поражение в войне и т. п., а, напротив, интенсивное развитие экономики и повышение материального благосостояния трудящихся. Именно в эпоху застоя население стало лучше питаться, одеваться, путешествовать, а главное, обеспечивалось бесплатным жильем, образованием,

медицинским обслуживанием и т. п. Может быть, причиной тому служит нынешняя бедность, но сегодня удивляет, как идеологи перестройки могли говорить, а население верить, что социализм исчерпал себя и не выполнил обещаний по улучшению благосостояния людей.

С позиций настоящего история социализма в России выглядит существенно по-иному, чем в официальном доперестроечном или в критическом дискурсе реформаторов. Можно ли возвратить и повторить старое? Одни считают, что ничто не возвращается, а другие настаивают на законе вечного возвращения. Идеи, скрытые в теории социализма, образуют ядро человеческих желаний, и человечество никогда не откажется от свободы, равенства, солидарности и справедливости. В сущности, этот набор входил и в христианскую идеологию. Однако эти идеи, трансформированные в демократической и социалистической идеологиях XIX и XX веков, радикально различаются по своему содержанию и, главное, по способам реализации от старого наследия.

Теории социализма должны учитывать реалии времени. Считается, что современное общество является постиндустриальным. Это слово вводит заблуждение, так как обращает внимание только на техническую революцию. На самом деле изменения затронули не только способ производства. В рынок втягивается то, что ранее оставалось внерыночным, и главное, производство идей, художественных произведений. В связи с этим много говорится об углублении отчуждения, о появлении его новых форм. Но следует также спросить, а что происходит с рынком, экономикой и политикой, которые стали играть с символическим капиталом? Последний резко отличается от финансового капитала, противоречие которого состоит во всеобщем характере производства и частном способе присвоения. Дух тоже спекулятивен, но его противоречие совсем иное, чем у денег: он производится индивидом, а принадлежит всем. Рынок ставит вопрос об авторских правах, стремится защитить производителя от пиратства, а потребителя — от подделок. Но по большому счету идеи не принадлежат никому, и это справедливо, так как автор, строго говоря, не является единственным участником их производства. Дух времени и прежде всего образование и наследие — вот кто участвует в развитии духовной культуры.

Нельзя не видеть, что современность строится уже не на основе идеи автономного индивида, который на свой страх и риск занимается производством тех или иных товаров для рынка. Нельзя не видеть, что кроме экономических критериев в современном обществе складываются иные требования. Если раньше производство

безусловно определяло своего субъекта, то сегодня мы видим обратное: зависимость его от человеческих желаний и потребностей. Конечно, эти желания во многом искусственно моделируются, как в политике фабрикуется общественное мнение, на которое она якобы опирается, однако это уже обман, а обман всегда легче разоблачать, нежели то, что всем кажется честным.

Сегодня уже не кажется честным, что человек — это винтик государства или производства. Люди, конечно, хотят иметь много денег и власти, но уже не идут на ту степень отчуждения, когда власть и деньги становятся во вред им самим. Ни традиционные, ни современные общества не могут оцениваться критериями эпохи борьбы капитализма с социализмом. В этой борьбе была забыта гуманистическая сущность социалистического проекта, и на его восстановление должна обратить внимание философия.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПРОИЗВОДСТВО В РОССИИ И НА ЗАПАДЕ

Кто такой современный человек: потребитель товаров и новостей, жертва эфемерных желаний? Философская антропология XX века защищала тезис о незавершенности, неполноте и даже о неполноценности человека. Эта философская позиция не подкреплена биологически. Слабое, недоношенное, несовершенное животное не имело шансов на выживание. Неясно, почему природа отступила на человеке от главного закона эволюции. Никто не может закрывать глаза на преждевременное рождение, затянутый период детства, беспримерную инфантильность, неспециализированность, неприспособленность младенца к природной среде. Но у человека есть не только недостатки, но и огромные преимущества по сравнению с животными. Среди них и морфологические, и поведенческие достижения: более развитая нервная система, рост массы мозга, освобождение руки, специализация органов, пластичность, отсутствие многих заданных инстинктов, открывающее способность к научению. Биологическая недостаточность восполняется способностями к речи, к изготовлению инструментов и интеллектом. В результате человек может жить не только в одной, не занятой другими экологической нише, но и обитать в различных условиях за счет своей пластичности и умения приспосабливаться к разным обстоятельствам.

Человек не является слабым неприспособленным животным. Он не привязан, как животное, к окружающей среде, зато способен выживать в случае ее изменения. В этом состоит его открытость миру. Человек является не самым сильным, зато самым умным животным, наделенным излишними по эволюционным критериям качествами. Ему вовсе не присущ аскетизм и он не приспосабливается к среде, а строит вокруг себя искусственный защитный панцирь, внутри которого в тепле и комфорте может роскошествовать недоношенное животное, сохраняющее детскую пластичность, способность к творчеству, возможность удовлетворять возросшие потребности и реализовать полученные от природы задатки. Такой взгляд на развитие человека позволяет иначе, чем в социобиологии и культурантропологии, объяснить природную незавершенность человека. Именно защитный панцирь культуры, излишняя и потому отсутствующая в животном мире забота о подрастающем поколении приводит к тому, что человек может появиться на свет и выжить, не будучи полностью приспособленным к самостоятельной жизни в условиях естественной окружающей среды. Сила используется для защиты слабых, и это обеспечивает выживание младенцев, которые по мере увеличения заботы и ласки со стороны взрослых появляются на свет все более инфантильными и благодаря этому наращивают пластичность и способность к научению.

Отсюда более верно определить человека как излишествующее животное — в том смысле, что у него больше способностей использовать разные возможности удовлетворения потребностей. Человек и в культурной фазе своего развития не является аскетом, он деятельно удовлетворяет свои желания, которые также не являются постоянными, а растут по мере освоения возможностей мира. Человек не бедное и нищее, а богатое и излишествующее животное. Он наделен льющейся через край энергией и постоянно производит больше, чем нужно ему одному. Он способен не только брать, но и давать.

Традиционные общества хотя и были основаны на труде, но не обожествляли его. Работали, чтобы не умереть, для удовлетворения насущных потребностей. При этом человек всегда создавал больше, чем нужно для выживания. Об этом свидетельствует строительство культовых сооружений, крепостей и городов. Страсть к богатству является извечной. В древности вождь одаривал своих воинов дорогими подарками. Он должен был накапливать ценности. И так каждый благородный господин. Имущество измерялось возами. Серебряная утварь, золотые украшения, оружие...

Это основа власти, которая ассоциируется не только с военной силой, но и с сокровищницами и кладами. Источниками богатства являются наследство, грабеж, военная или придворная служба. По мере развития других источников богатства (ростовщичество, сдача внаем, продажа должностей) средством расчета становится золото, деньги.

Первоначально не рынок, а церковь и двор были местами, где аккумулировались деньги. Средневековый крестьянин и ремесленник и даже купец не были расчетливыми, они не любили и не умели обращаться с цифрами. Труд воспринимался как творчество: продать корову крестьянину, расстаться с вещью, над которой долго работал, ремесленнику одинаково трудно. Но если можно было «прогулять», то никто не работал: огромное количество праздников. Зомбарт писал: «Основная черта докапиталистической жизни есть черта уверенного покоя, свойственная всякой органической жизни».[216] Капиталистический дух, по Зомбарту, это дух предпринимательства (синтез жажды денег, страсти к приключениям, изобретательность).

Современная экономика не удовлетворяет нужду, а стимулирует желания. Обитатели мегаполисов в свободное время занимаются в своих апартаментах производством самих себя. Работа сливается с повседневной деятельностью, сбывается мечта коммунистов: труд превращается в праздник. Нанси поставил вопрос: является ли работой существование общества? Как возникает общество — естественным путем или в результате усилий теологов, моралистов, идеологов и т. п.? В «Corpus» он считает, что работа не является производством сущностей, и только так она способствует существованию общества. Труд — это не производство, а воспроизводство общественных устоев, ритуал поддержания порядка.[217] Бодрийяр был одним из первых, кто обратил внимание на изменение производства, которое превращается в воспроизводство знаков, никак не связанных с реальностью.[218] Возможно, это преувеличение, но благодаря ему мы можем понять трансформацию производства, в котором, как когда-то в древности, символического капитала больше, чем вложенного труда: примитивные изделия наделялись сакральным чудодейственным значением и имели высокую цену.

---

[216] *Зомбарт В.* Сочинения: В 3-х т. СПб., 2006. Т. 1. С. 47.
[217] *Нанси Л.* Corpus. М., 1999.
[218] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 1997.

В примитивных обществах эквивалентность обмениваемых вещей понимается иначе, чем в экономических обществах. Антропологи открыли формы обмена, основанные на дарении и *отдаривании* (потлач). Потлач — это не товарный, а символический обмен. Дар-обмен поддерживает субстанциальность вещи. Дар уникален, и его ценность не в количестве затраченного труда (не в «стоимости»), а в символическом содержании. Если у нас долгое использование вещи приводит к тому, что она изнашивается и устаревает, то у наших предков предшествующее владение не снижало, а увеличивало символическую значимость вещей, которые расценивались как хранилище качеств дарителя. Ценность не в том, *что* подарили, а в том, *кто* подарил. Другая форма обмена — *кула* (бартер), процесс перемещения предметов по кругу. Тут можно говорить об обмене скорее услугами, чем товарами, о доверии, а не обмане. Это не торговля. Леви-Стросс рассматривает символический обмен как язык, обеспечивающий коммуникации. То, что знаками такого языка выступают женщины, ожерелья, оружие и т. п., не суть важно.

Социалистический реализм и виртуальная реальность

Остро обсуждаемая проблема справедливости раздела общенародной собственности лишний раз доказывает, насколько сложен переход вещи от одного владельца к другому. Как один может получить вещь, принадлежащую другому и, вообще, на каком основании некто считает, например, участок земли своим? Мое — это то, что я сделал своими руками, добыл своим трудом. Это традиционное право еще совсем недавно определяло наше отношение к собственности, и именно оно мешает нам принять раздел общественного достояния СССР. Почему одним досталось много, а другим мало? Самым важным и трудным является достижение согласия в вопросе о собственности. Поэтому поистине гениальное открытие — деньги, которые являются эффективным медиумом общения по поводу собственности. Жить в рыночном обществе — это и значит использовать деньги для обеспечения циркуляции вещей. Деньги пришли на смену старой системе дарения, которая также обеспечивала циркуляцию вещей.

Мы смирились с тем, что живем в эпоху индивидуального потребления, и нам сегодня трудно понять мечты наших предков о коллективном бытии. Их стремление мы можем понять лишь в контексте прежней истории, и прежде всего истории христиан-

ства, вожди и массы которого стремились к воплощению на земле Божьего града, где дело и мысли одного были делом и мыслями другого. Мы не должны забывать, что социализм хоть и строился в отдельно взятой стране, но всегда мыслился во всемирном или, говоря языком политической теологии, во вселенском масштабе. Недаром Соловьев и Ленин оба мечтали об интернационале. И не только они, весь русский народ верил в свою избранность и действительно многим жертвовал, чтобы помочь освободиться другим. Имея в виду сегодняшнее безразличие к этим мечтам, можно сказать, что оно вызвано усталостью, осознанием ненужности жертв. Но не надо валить неудачу социалистического проекта на его создателей. Это мы свернули дело, ибо впали в меланхолию и уже не верим в революцию. Но и это не страшно. Уход в частную жизнь тоже необходим и оправдан. Нельзя навязывать другим то, во что веришь сам.

Сегодня теоретики спорят и не могут прийти к единому мнению, в какой стране мы жили, что происходило в советском периоде российской истории. Первоначально на Западе утверждали, что у нас строилось тоталитарное общество, которое совсем не похоже на страну, где текут молочные реки с кисельными берегами. Теперь советологи считают, что социализм был символическим производством утопии. На самом же деле народ радостно распевал песню, в которой пелось «мы рождены, чтоб сказку сделать былью».

В последние годы существования советской страны рассуждали о реальном социализме и тем самым косвенно пытались отмежеваться от утопического. Важнейшей составляющей коммунистического проекта были не только утопии социалистов (точнее, научный социализм), но и политэкономия с философией. Производство в социалистической экономике было отнюдь не символическим. В основном люди работали, а не смотрели кино. И все-таки мечты поощрялись. В 30-е годы Довженко написал киноповесть «Мичурин», где нарисовал впечатляющую картину преобразования природы. В других фильмах он проектировал макеты строительства Беломорканала, покорения Антарктиды, освоения космоса, строительства нового города на Дальнем Востоке («Аэроград»). В последние годы его захватила идея поворота рек с севера на юг.

Теперь название «социалистический реализм» приобретает особый смысл. Это искусство строить воплощенную мечту. При этом социалистическое искусство было не формой идеологического приукрашивания и камуфляжа реальности, как это утверждают

новые советологи. Наоборот, художник стал политиком, архитектором реальности, строившим государство подобно произведению искусства. Отсюда трактовка социалистического искусства как утопии и расшифровка его как формы символического обмена неверна в принципе. Навязывать ее творцам и потребителям социалистического реализма — это то же самое, что приписывать крестоносцам исключительно экономический интерес. Искусство социализма было идеологизировано не больше, чем какое-либо другое. Любой «реализм» описывает реальность через призму сложных понятийных, аффективных, визуальных структур. Если наши глаза не видят мир так, как он есть «на самом деле», то кто и как может его портретировать? Конструирует зритель и тем более художник, который рисует в технике обратной или прямой перспективы, отделяет фигуру от фона, пользуется канонами пропорциональности, целостности, наконец, красоты. Что же писал социалистический художник? То, что видел сам. И его образы, как, впрочем, и мысли, не рождались в его голове, а были буквально «коллективными представлениями», т. е. возникали в резонансе с образами и мыслями других.

Но по мере того как развивалось кино и строились фабрики грез, открывались новые возможности. Искусство перестает быть идеологией, оно становится способом производства новой реальности. И это производство оказалось самым передовым, а именно символическим и, может быть, даже производством желаний. Было бы упрощением считать, что деятели социалистической культуры создавали социалистический миф, который благодаря массовости кино заменял реальность. Прежде чем писать, рисовать или ставить пьесу, автор тоже предпринимал поездку на одну из строек. В этом смысле он отображал реальность. Но работа, особенно тяжелый физический труд, не символична и не романтична. Утопия социалистов превращала труд в радость. Если у протестантов труд был способом спасения, то у коммунистов — способом освобождения. Под это дело надо было подвести экономическую базу. Политэкономия социализма читалась легко, но если вдумываться, она производила странное впечатление. Там речь шла о моральных отношениях людей.

Столь же странным выглядит и соцреализм. Это не столько эстетический, сколько этический феномен. И презирать его за это тоже нелепо. Разве не этого мы хотим сегодня, когда разрабатываем прикладную этику, искусство дизайна, интерьера, рекламы и т. п.? Вообще к оценке социалистической культуры следует подходить не с позиций «тоталитаризма», ее нужно сравнивать

с «текучей современностью». Именно последняя обнаруживает ту цену, которую мы платим, отказавшись от социализма как неэкономной экономики. Все дело в том, что он не ограничивался экономикой и его нельзя мерить ее мерками. Капиталистическая реклама товара направлена на потребление. При социализме товаров мало и нет нужды стимулировать желание их потребления. Поэтому в романтическую упаковку обертывается наша серая убогая действительность.

На самом деле при социализме вещи производились более качественно, в том смысле что могли долго служить. Слабость социализма в попытке не облегчить, а романтизировать труд. Капиталисты компенсируют тяжелый труд потреблением и развлечением. Отсюда искусство находит место в сфере досуга и развлечений. Посмотрим фильм «Волга-Волга»: в городе нет телефона, электричества, водопровода, асфальта, парома, вообще никаких удобств. Но социалистическая реальность в фильме настолько преображена, что зрителям не приходит в голову проклинать ее. Старшее поколение воспринимало этот фильм, конечно, как сатиру, но не на город, а на чиновника-бюрократа, который душит все молодое и зеленое. Для наших детей, наоборот, естественно поведение чинуши, но неестественно отсутствие удобств. Очевиден перенос в прошлое современных цивилизационных требований. Боюсь, что это и есть критерий, по которому прошлое расценивается как «ужасное».

Всесоюзная сельскохозяйственная выставка тоже трактуется как воплощение идеального сельского хозяйства, которое заменяет реальное. Действительно, представления, действие которых разворачивается на выставке, буколичны. Это стилизованная народная жизнь, далекая от реальности. Но все равно это был оазис красоты и роскоши, который давал людям радость и развлечение. Выставка для некоторых стала призмой, через которую воспринималась реальность. Марина Ладынина — актриса, сыгравшая роль свинарки, — описала свое посещение свинарника, где увидела не грязь и вонь, а ослепительную чистоту. Может быть, это преувеличение. Но, несомненно, выставка была образцом, которому стремились подражать. Соцреализм можно рассматривать как всякое искусство: оно творит образы прекрасного, которые становятся примером для подражания. По канонам этого искусства и творится реальность. ВСХВ — это наш Диснейленд. Почему американцам можно, а нам нет? И все же многие критики социализма считают, что сравнение ВСХВ с Диснейлендом неправомерно. Наша выставка скрывает свою вымышленность, маскируется

под реальность. Американцы же превращают реальную Америку в Диснейленд.[219]

Так что проблема соцреализма сводится к неразрешимому вопросу о том, чьи ценности лучше. Поскольку этот вопрос неразрешим, остается только мерить эстетическими критериями. Но и в этом вопросе нет однозначности. Соцреализм нынче в большой моде. Зато итальянский неореализм наводит тоску. А ведь он-то правдивее. Так что и на вкусы публики нельзя полагаться. Наша беда в том, что мы не допускали многообразия и соревновательности. Пусть бы существовали и искусство для искусства, и авангард, и соцреализм. Но, как полагал Бодрийяр, если признается разнообразие стилей, искусство исчезает. Почему? Что же, остается полагаться на постепенную смену стилей? Но господство одного стиля — это, по-моему, и есть тоталитаризм.

Соцреализм оказывается крепким орешком для современных советологов. Если это искусство любил народ, то и у нас не может быть претензий. Вопрос в том, почему людям нравились эти фильмы. Это не была идеология, как современная реклама. Если не идеология и не утопия, то что же: символическое производство социализма? Еще Мамардашвили отмечал дефицит реальности в нашей стране: есть промышленные гиганты, но нет индустриализации, есть крупные города, но нет гражданского общества. Есть слова, которые благодаря ритуалам воспринимаются магически. Это и дает основание говорить, что производство социализма было исключительно символическим: соцреализм — это механизм реализации социализма за счет дереализации жизни.[220] И все же следует смешивать средневековый символизм с социалистической экономикой. Она производила большое количество реальных вещей — правда, не для человека.

Авангард и народная культура

Как и чем воздействуют произведения соцреализма? Являются ли они знаками, наподобие понятий, которые воздействуют информацией? Конечно, нет. Знаки искусства не прозрачны. Это образы или звуки, которые помимо значения, раскрываемого рефлексией, воздействуют на зрителя или слушателя. Но реализм — это тоже не отражение и не удвоение реальности, а ее конструирование.

---

[219] *Добренко Е.* Политэкономия соцреализма. М., 2007.
[220] Там же. С. 45.

Соцреализм — это государственное искусство, задачей которого было производство политических символов величия государства, как в Риме эпохи Адриана. И этим соцреализм отличается от иконописи.

Революция использует авангардное искусство. Поначалу в Пролеткульте его роль сводилась к наполнению абстрактных моделей коммунистов плотью и кровью человеческих переживаний. В это время изгоняли мечтательность, символизм, важно было проводить классовый подход. Открытие радио повлияло на теории преобразования общества. Старый проект Вагнера—Ницше об образовании немецкой нации средствами народного театра, построенного в Байрете, был по-новому осмыслен Б. Брехтом. Многочасовые оперы Вагнера напоминали спектакли Нерона, во время которых слушателям становилось настолько дурно, что многих выносили на носилках. К тому же Ницше и Вагнер разошлись во мнении, какая музыка — сентиментальная или героическая — способствует эффективному воспитанию жизнеспособной нации. Подобно Вагнеру, Брехт вместо булыжников и баррикад, вместо кровопролития предлагал использовать более гуманные средства искусства. Открытие радио позволяло воздействовать на сознание индивида в святая святых, в его последнем убежище, в доме. Но по мере того как развивалось кино и строились фабрики грез, открывалась новая возможность производства символического капитала. Искусство перестает быть идеологией, оно становится символическим способом производства социализма. И это производство оказалось самым передовым, и в первую очередь это касалось производства желаний. Таким образом, речь идет о передовых культурных технологиях.

В начале XX века в Петербурге существовало 25 музеев, 10 театров, 47 газет и 362 журнала. Если учесть концерты, театры, выставки, то можно сказать, что на этой основе создавалась новая общность, называемая публикой. В этой среде с довольно высокой скоростью циркулировали не только культурные образцы, но и разнообразные новости и слухи. Важным для публики является феномен народного участия. Социальную базу городской культуры составляли мещане, чиновники, офицеры. Наоборот, современная массовая культура отличается тем, что закрепляет одиночество. Если раньше некоторые известия вызывали бурю восторга или взрыв негодования, то сегодня человек является безучастным зрителем самых ужасных событий.

В рамках городской культуры складывались элементы того, что сегодня теоретики называют массовой культурой: жадность

к развлечениям. Распространение массовой культуры в городах не знает границ. Ее основу первоначально составляло чтиво — окрошка из ошеломляющих новостей, экстравагантных теорий, записок путешественников, описаний частной жизни. Примером мозаичности культурного резонанса может служить журнал «Нива», где было все — от рецептов и советов до сообщений о театральной жизни Парижа и этнографических очерков. Точно так же складывается феномен моды. Причем не только в одежде. В начале XX века горожане увлекались эсперанто, вегетарианством, гимнастикой Мюллера, дыхательными упражнениями Платена, спиритуализмом и месмеризмом. Появилась мода на декадентскую литературу. Поэты вроде Сологуба совершают турне и проводят поэтические вечера. Зажглись звезды эстрады и появились поклонники, сформировалась богема.

В конце века появились частные издательства, которые специализировались на эротике и чувственности. Кумиры революционной прозы остались в прошлом. Можно говорить о сексуальной революции в литературе. Золя переводили еще в годы расцвета цензуры. Появились новые знаменитости: Арцыбашев, Ауслендер, Чарская, Вербицкая, которые поднимали проблему пола. Контрацептивов еще не было, зато кокаин в то время продавался в аптеках.

После реформы общество стало меняться. Праздный класс начал исчезать. Люди работали и отдыхали. Они желали литературы, которую можно почитать перед сном, чтобы снять стресс, отвлечься. Требовалась терапевтическая, компенсаторная культура. Один из обозревателей «Русской мысли» писал, что нужна литература для забавы и развлечений, литература успокаивающая, уносящая в мир грез, а не раздражающая, реалистическая. Поскольку Европа уже не удивляла, культивировалась «американская мечта». В России много переводили Ф. Купера, М. Рида, М. Твена. В 1890 году в Петербурге даже была организована выставка быта и нравов североамериканских индейцев.

Накануне революции интеллигенция резко протестовала против индивидуализма и торгашества. Среди марксистов Богданов (пролетарская культура) и Луначарский (богостроительство) пытались подвести теорию под новую культурную политику. Она опиралась на отказ от индивидуализма в пользу трудового коллективизма. Ленин различал буржуазную и социалистическую культуры, считая классовый подход к культуре вульгарным. Вообще говоря, классовый подход был воспринят большинством российских интеллектуалов. Кадеты представляли крупную буржуазию,

анархисты — мелкую, социал-демократы считали своей опорой пролетариат. Существовал ли он реально как четвертое сословие, или был чисто бумажным классом?

Да, рабочие были и есть, но не все осознают себя как пролетариат. Если подойти к рабочему человеку и спросить, чего он хочет от жизни, то, вероятнее всего, можно услышать требование хорошей оплаты и облегчения условий труда. Каким же образом большевики могли убедить людей в необходимости того, что Маркс называл «исторической миссией рабочего класса»: освободить себя и весь мир? Процесс формирования рабочего класса и был главной целью коммунистов, о которой они вскоре забыли, увлекшись бюрократическими играми. Превращение «класса в себе» в реальный класс не ограничивается идеологической работой. Естественно, что для этого потребовалась сила искусства. Концепция пролетарского искусства была подготовлена спорами о соотношении искусства для искусства с утилитарным искусством. Еще Чернышевский и Писарев предлагали отказаться от красоты ради пользы. Но под «пользой» большевики, естественно, понимали общественное назначение искусства.

Антимещанская установка сложилась у идеологов раннего социализма времен Чернышевского. Художественный авангард также пытался разрушить потребительский подход к произведениям искусства. Критика буржуазного общества была подхвачена большевиками. Они не имели теории культурной политики, однако четко проводили классовый подход. Практически были реализованы две установки, характерные для российской интеллигенции: всеобщее образование и борьба с обывательской, мещанской культурой. Какова же была на самом деле культура рабочих? Они уже не пели старинных песен и не вводили хороводов. Они стали потребителями коммерческой развлекательной индустрии. Поэтому первая задача послереволюционной культурной политики — организация процесса образования рабочих. Естественно, пришлось пойти ускоренным путем. Были открыты школы рабочей молодежи и даже коммунистические академии и институты красной профессуры, где за несколько лет, а то и месяцев подготавливали кадры высшей квалификации. Как научные учреждения они были, конечно, неэффективны и в лучшем случае готовили неплохих организаторов.

Подготовка новых деятелей культуры была возложена на культпросвет. Пролетарские писатели и поэты были участниками разного рода кружков и клубов. Группа «Пролетарская культура» была организована Богдановым в 1913 году, а в 1917 году был

учрежден Пролеткульт. Стимулировать массовое действие, коллективное творчество, осуществить единство народа и искусства, добиться проникновения культуры в быт — таковы задачи этого союза. Пролетариат должен был немедленно создать для себя социалистические формы быта, чувственности, ментальности. Но уже в 1919 году Ленин критиковал узкоклассовый подход пролеткультовцев. В 1922 году партия открыла дискуссию о пролетарской культуре. После этого как грибы после дождя начали расти организации пролетарских писателей, художников, музыкантов, актеров. Любое революционное правительство, после того как народ сделал свое дело, озабочено тем, чтобы вернуть его в организованное русло. Еще во время Великой французской революции для этого использовались шествия и митинги. В дополнение к речам революционный художник Давид создал убедительный образ Марианны — юной республики-матери, которая своей открытой грудью символизировала братское единство ее сыновей.

И в Петрограде после революции необходимо было организовать народ для мирной трудовой жизни. Капитализм придумал для масс новую форму власти: индивидуализм и культура развлечений. Большевики противопоставили этому идею нового человека-коллективиста. Романтик Луначарский мечтал о всесторонне развитой личности, опиравшейся на культурное наследие прошлого. Но воплотить его идею было решительно невозможно, так как сил у малочисленной культурной интеллигенции для этого было недостаточно. Побеждала мещанская культура. Борьба с нею приняла радикальные формы.

Пролеткульт развернул деятельность по созданию бесчисленных молодежных ячеек, где соединялись агитация и творчество. Ортега писал о «вторжении варваров в культуру». Скорее всего, он имел в виду ориентированную на потребление массовую культуру. Пролеткульт — это нечто иное, напоминающее, скорее, проект Вагнера—Ницше. Замысел состоял в том, чтобы изменить человека. Политическая революция освободила массы, теперь встала задача изменить человека. Этот ранний проект был по-своему интересным. Большевики уже не ограничивались агитацией. Разного рода кружки и клубы должны были связать, точнее, канализировать энергию масс в направлении культурного творчества. Эта культурная революция была эффективной, пока не попала под бюрократический и идеологический пресс. Огромная часть молодежи предпочла образование и творчество скуке жизни и бытовому пьянству. Светлые лица рабочих на картинах той поры — это

не маска, а точное отражение одухотворенности людей, которые работали и верили, что строят светлое будущее.

Загадочен симбиоз авангардного искусства и революции. Хотя они дополняют друг друга. Авангард выступил против буржуазной культуры, где продукты культуры считаются продуктами производства и оцениваются по количеству вложенного в них труда, а не по мифической сопричастности художника с божественным миром, населенным образцами Истины, Добра и Красоты. Но в отличие от классики, которая как раз ссылается на высшие, божественные ценности и образцы и потому не приемлет оценку произведения искусства по степени даваемого им зрителю наслаждения, авангард разрушает искусство вообще как таковое. То, что предлагается взамен прекрасного предмета, это нечто неэстетическое, скорее раздражающее, чем успокаивающее человека. Искусство становится революционным. Оно меняет его способ видеть, описывать и понимать мир. Неудивительно, что оно ищет поддержки у революционеров, которые также интуитивно чувствуют, что дело не ограничивается борьбой классов. Враг сидит внутри каждого из нас. Поэтому необходимо радикально переделать человека. Даже старые большевики настолько обуржуазились, пока жили при старом порядке, что тоже нуждаются в перевоспитании. Меры, принимаемые для этого, в процессе осознания трудностей становятся все более жесткими, и дело доходит до того, что революция начинает пожирать своих детей.

Происходила активная девестернизация кино. В 20-е годы 80 % кинолент были иностранного производства. На Западе тоже беспокоились по поводу элементов насилия и секса в кино. Но при всем тогдашнем пуританизме победила точка зрения Юнга о сублимации либидо. Когда у нас были построены две фабрики кинопленки, стали снимать собственные комедии, детективы, мелодрамы. Первым кассовым фильмом стали «Веселые ребята» (1934). 30-е годы были временем формирования национального мифа посредством народного кино. Сначала в советских и американских кинолентах оказалось много общего. Затем мы существенно отстали в сфере культивирования образа врага. Сегодня, когда американское кино стало доступным массам, каждый может убедиться, насколько оболванены американцы образами русских, которые изображаются исключительно враждебно.

Особенности развития социалистической культуры во многом определялись соотношением города и деревни. Темпы урбанизации были весьма высокими: в 1928 году в городах проживало 29 миллионов человек, а в 1940 году — 65 миллионов. Город

порождает культуру потребления, которая подчиняет всех, независимо от убеждений. Развитие легкой промышленности, строительство жилья сопровождалось реабилитацией быта. Отсюда консьюмеризм — потребность в мебели, одежде, развлечениях. Таким образом, можно говорить о консерватизме, пришедшем на смену авангарду и эксперименту. Но поразительным образом востребованной оказалась не кафешантанная, а деревенская или народная культура. Беньямин в «Московском дневнике» отмечает две тенденции. С одной стороны, он фиксирует аскетическую обстановку жилищ и офисов, торопливость и усталость жителей. С другой стороны, фиксирует зарождающееся внимание к благоустройству жизни и даже, как всякий левый интеллектуал, высказывает опасения по поводу возвращения мещанской культуры. И еще одна любопытная деталь. На торговых прилавках он видит множество изделий народных промыслов и, покоренный их прелестью, становится коллекционером.

Другим фактором формирования советской культуры было всеобщее образование. К 1939 году в городах 90 % населения имели начальное образование. Правда, на селе неграмотных было больше половины. Думается, что причина популярности фильмов типа «Свинарка и пастух» состоит в том, что в городах проживали люди, которые выросли в деревне. Думается, это был барьер тоталитаризму. Поэтому не правы те, кто смешивают советскую и тоталитарную культуру. На Западе милитаризм вызвал ответную реакцию массовой культуры в форме пацифизма и сентиментальности. Накануне войны вся Европа танцевала танго. У нас стресс войны снимался комедией и сатирой. В этом проявилась терапевтическая функция социалистической культуры.

Если в 20-е годы соединяется кажущееся несоединимым — авангард и традиционная культура, идеология и коммерция, то в 30-е годы звучат лозунги о классовой бдительности, ликвидации беспартийного искусства. Эстафета интеллигентской ненависти к мещанской культуре была принята в сталинскую эпоху. Был составлен негласный индекс запрещенных книг, дополняющий репертуарный указатель и ББК. В него кроме антисоветской литературы попали бульварщина, обывательщина, упадничество, эротика и др. Эстрада держалась дольше других. Фронтальный натиск на нее завершился созданием комиссий по отбору репертуара. Легкие жанры предполагали ироническую дистанцию ко всему, в том числе и к идеологии. Трагедия Зощенко, по его словам, состояла в том, что он не умел мыслить политическими лозунгами. Зато процветала политическая сатира. Реабилитация лирики и мело-

драмы произошла в эпоху «оттепели», когда суровые героические песни военных лет сменились романтикой комсомольских строек.

Еще один ключ к отгадке тайны советской культуры — это противоречивость задачи, стоящей перед партией: с одной стороны, стремление сделать искусство формой реализации идеологической работы, с другой — получить прибыль для развития тяжелой промышленности. Действительно, легкое искусство было доходной частью бюджета. Тут работали критерии таланта исполнителя и успеха у публики. Идеологические ограничения были самыми общими. Можно сказать, что у нас сложились индустрия и рынок искусства. Это объясняет, как быстро наши деятели перешли на коммерческий путь, особенно в сфере шоу-бизнеса.

В заключение следует поставить принципиальный вопрос: какой была советская культура — тоталитарной или массовой? Думается, что неверно их отождествлять. Л. Карпинский утверждал, что сталинизм создал массовую культуру бюрократического типа, которая еще хуже западной. На самом деле массовая и тоталитарная культуры скорее альтернативны, чем тождественны. В. Г. Лебедева различает культуру масс, культуру для масс и массовую культуру.[221] Массовая культура следует за вкусами потребителя. «Низкие» жанры, может быть, не слишком возвышенны, зато ненасильственны, соразмерны человеку. Тоталитарная культура связана с радикальным преобразованием повседневности. Она ориентирует не на частную жизнь, а на труд, образование, спорт, оборону — словом, на все, что способствует усилению государства. Советское государство контролировало производство культуры для масс. Однако цензура была скорее формальной, чем тотальной. Как говорил Сартр, без цензуры нет литературы. Многое говорилось между строк. Поэтому многие шедевры советской культуры, например фильм «Зеркало», современная молодежь не в силах понять. Утрата герменевтики чтения литературного текста и приводит к выводу об упрощенности советской культуры.

Думается, что для понимания специфики советской культуры следует воспользоваться не только новыми, но и старыми понятиями народной и официальной культуры. Именно их игра и была основой жизнеспособности советской культуры. Народная культура неустранима. Власть и реклама могут ее использовать и перекодировать. Поэтому аналитика культуры должна сосредоточить внимание на выявлении и описании архетипов народной

---

[221] *Лебедева В. Г.* Судьбы массовой культуры в России. СПб., 2007. С. 242—243.

культуры, которые лежат в основе сознания человека, выросшего в России. К звукам и образам, которые окружали нас в детстве, мы особенно доверчивы. Но впитанные с молоком матери культурные коды могут быть переприсвоены не только искусством, которое создает на их основе прекрасные произведения, но и идеологией, которая использует их в качестве первичной означающей системы для распространения политических символов.

Общество труда

Какой видится судьба человека в современную эпоху? Технократическое мировоззрение как оптимистическая идеология эпохи прогресса в результате осознания его негативных последствий, вроде экологического кризиса, недееспособности демократии, дегуманизации общества, сменяется апокалиптическими настроениями, выражающимися в тезисах о смерти человека, конце цивилизации и т. п. Раньше ученые славили разум и человека. Сегодня ими тоже овладели апокалиптические настроения. Стоит только заговорить с ученым, как начнется тема экологии: техника опасна, ибо ведет к исчерпанию ресурсов, генные технологии, клонирование угрожают самому человеку. По прогнозам Римского клуба ресурсы должны были уже давно кончиться. Очевидно, что его члены занимались нагнетанием обстановки. Встает задача сохранить науку от самой себя.

Гуманитарии видят выход в обращении к традициям древности, в усилении религиозного, морального, гуманитарного воспитания, в возвращении к духовному культурному наследию, на базе которого возможно восстановление солидарности людей и сплоченности общества. Представители естественных наук, наоборот, считают выходом из кризиса ускоренное развитие цивилизационного процесса, глобализацию и вестернизацию, а также развитие современных технологий, снижающих техногенную нагрузку на природу. В противоположность добрым речам о человеке, ведущим поиск человеческого в человеке, зарождается радикальный дискурс, отвергающий гуманистические ценности: природу нельзя спасти, необходимо развивать медицину, искать «ген долголетия», разрешить клонирование и таким образом, используя ресурсы биологического носителя, искать новую материю для мысли. Отсюда популярность фантастического проекта, предлагающего заново сделать человека. Если природу и органическое тело человека нельзя спасти, то следует создать искусственный носитель духа.

Пока наука не может нам предложить новое искусственное тело, нужно сосуществовать со старым, используя клоны для замены больных органов.

Естественно, эти умонастроения отражают раскол и расслоение общества. Особенно в России, где ситуация характеризуется многоукладностью, когда болячки отсталости соединяются с достижениями цивилизации, приходится принимать во внимание и сочетать кажущиеся теоретически несовместимыми программы. Философия как царица наук, как производитель метода, как законодатель рациональности — это славное амбициозное прошлое. Сегодня она должна опираться на открытия и достижения наук, в том числе и гуманитарных. Она может играть роль медиума коммуникации между различными дисциплинами, представители которых перестают понимать друг друга.

В конце позапрошлого века Россия поднималась на уровень развития промышленных стран, где произошел рост благосостояния широких масс. Почему же и В. С. Соловьев, и В. И. Ленин отвергали блага капиталистического общества? Почему интеллигенция была недовольна обществом конкуренции и хотела социалистических преобразований? СССР был гигантской фабрикой, и повышение производительности труда было главной заботой власти. Но все же это была какая-то «неэкономная экономика». Возможно, ее настоящее предназначение состояло в том, чтобы производить не вещи, а отношения и соответствующие формы жизни. Наоборот, современная Россия может быть охарактеризована как экономика без труда. Труд перестал быть мерилом стоимости. Определять стоимость производства товаров должен рынок, но он этого не делает, ибо перекупщики обесценивают труд. Рынок должен стимулировать эффективный, производительный труд, направленный на производство необходимых населению товаров. У нас, наоборот, рынок стремится сократить количество товаров, чтобы поднять их стоимость. Налицо противоречие рынка и производства. Рынок — это место перераспределения произведенного, он стимулирует не производство, а продажу.

Тренд на потребление и даже роскошь был взят во время НЭПа. В принципе Ленин не имел возражений против капиталистической экономики. Речь шла только о справедливом распределении продуктов. Отказ от НЭПа продиктован, конечно, не завистью. Сталин поменял курс на дисциплинарное общество, и все пошло по Форду и Фуко, а не по Бодрийяру и Делёзу, в силу того что индивидуальное предпринимательство в принципе не способно развивать тяжелую промышленность и фундаменталь-

ную науку. Но как только кончилась война, материальное положение людей улучшилось, и начиная с 60-х годов у нас постепенно развивалось потребление. Однако социалистическая экономика отличалась от капиталистической не только государственным регулированием. Поскольку труд считался потребностью, ценностью и обязанностью, то он не стимулировался зарплатой. Между трудом и оплатой не было связи. Главная задача денег — контроль и распределение благ.

В современной России производство капитализма и среднего класса для большинства народа имеет символический характер. Оно осуществляется в бесконечных сериалах, которые заполнили эфирное время. У нас медиальный капитализм. Как известно, побеждает тот класс, который всем навязывает свое описание мира. Но критерием диагностики социализма и капитализма в России должна быть не только степень медиализации. Она и раньше была весьма высокой, а сегодня благодаря телевидению стала еще более назойливой и эффективной. Именно теперь имеет место то, что приписывается соцреализму. Фикция становится гиперреальностью. То, что показывают на экранах телевизора, не имеет отношения к реальной жизни, и тем не менее происходящее в «Доме-2» волнует людей гораздо больше, чем проблемы в собственном доме. В телесериалах моделируют образ жизни среднего класса, в основном состоящего из женщин. Они составляют персонал разнообразных фирм, арендующих помещения бывших крупных контор. Дамы ездят на дорогих машинах и живут в прекрасных квартирах. Их проблема — отыскать надежного мужчину и построить семью. И все же чувствуется ужасная фальшь в изображении их красивой жизни. Во-первых, большинству людей подобные блага недоступны. Во-вторых, даже если бы все могли жить так, как на экране, это было бы особенно отвратительно (видимо, сказывается присущий русской интеллигенции антимещанский ген, с которым сегодня призывают бороться).

Нынешние критики советского прошлого бессознательно вытесняют то, что делается сегодня, в «ужасное» прошлое. Направление на благоденствие выбрано верно. Только нельзя слишком долго кормить народ обещаниями. Необходимо принимать во внимание уровень благосостояния. И он сегодня ниже, чем был в 80-е годы. Многое из того, что было доступно раньше, теперь нереально для большинства людей. Речь идет не только о зарплате, но и о жилье, здравоохранении, образовании, культуре, отдыхе. Но, как говорится, не в деньгах счастье. Критерий достатка во многом субъективен, он зависит от потребностей индивида и стан-

дартов общества. В какой-то мере наша перестройка получает объяснение в терминах расхождения между объективным благополучием и субъективной неудовлетворенностью.

Начиная с 60-х годов доходы населения увеличивались, а в 80-е они стали довольно высокими. Но при этом росли и притязания. Хуже всего, масса денег плохо отоваривалась. Началась эпоха дефицита. Только после реформ люди поняли, как много они потеряли. Во-первых, упало благосостояние большинства людей; во-вторых, увеличился разрыва между богатыми и бедными; в-третьих, увеличился процент объективно бедных. Поэтому трудно сказать, насколько субъективной является неудовлетворенность населения своим материальным положением. А это важнейший фактор реформ. Именно осознание относительности своей бедности является сильным фактором, противодействующим революции.

Общество благоденствия

Взрыв внимания к себе является следствием повышения производительности труда и увеличения свободного времени. Все те серьезные изменения в морали и нормах поведения, которые в свете прежних традиций выглядят шокирующими, обусловлены облегчением жизни и забот о хлебе насущном. Свободное время тратится на развлечения. Львиную долю его съедает путешествие, передвижение в поисках удовольствий. Современные тела — это тела водителей или пассажиров автомобилей. Две трети моторизованных передвижений тратятся на неэкономическую и непрофессиональную деятельность. В целом, принимая во внимание все виды спортивной деятельности, танцев, гимнастики, можно настаивать на приоритете кинетических удовольствий. Прежде всего бросается в глаза расцвет туризма. Сегодня количество путешествующих людей и потраченного на туризм времени во много раз превосходит то, что было раньше, даже если учитывать кругосветные путешествия.

В целом свободное время тратится не на производительный труд, а на соревнование по части разного рода забав и развлечений. Но вряд ли это может служить аргументом в пользу освобождения. Большинство развлекается по установленному образцу, довольствуясь тем, что предоставляет индустрия наслаждений. Отсюда пристальное внимание современной философии должно быть обращено на сферу досуга и развлечений. Именно в этой сфере

необходимы определенные вмешательства государства, ибо забота о подрастающем поколении является важнейшим фактором развития современных обществ.

Итак, богатство сегодня используется для реализации причуд. Возможно, в этом причина популярности русского романа в Европе. Но его герои — молодые люди, проматывавшие наследство отцов, — на самом деле экспериментировали не для того, чтобы появились современные плейбои. Русские нигилисты открыли эру экзистенциальных переживаний, главная проблема для них — не эдипов комплекс, а пустота жизни. Трата для удовольствия — это ключ современности, открывающий тайну ее бездуховности. Наслаждение не стимулирует рефлексии. Оно направляет к предметам, которые доставляют удовлетворение. При этом люди нередко забывают о себе и озабочены исполнением либидозных желаний. Например, болезненные герои в романе придумали весьма изощренную технологию получения удовольствий. Ф. Сологуб в «Мелком бесе» вывел весьма странного «героя нашего времени», который получал наслаждение от порки и сублимировал свое желание в извращенных практиках мелкого издевательства над окружающими.

Стервозность — вот особенная черта, тренд современного женского характера. Кто рефлектирует о болезни, тот тренирует слабости. Культура ресентимента (от французского слова, означающего смесь чувств бессилия, мести и зависти) становится возможной вследствие повышенного внимания к болезненным состояниям. Вопрос о том, насколько эти формы наслаждения воздействуют на общую культуру, даже страшно ставить. Более оптимистично можно сказать, что ресентимент представляет собой трансформацию агрессии, вызванной страхом боли и страдания. Изощренность форм наслаждения доказывает, что капризы тоже предполагают тренинг. Когда капризы превращаются в упражнение, в работу повторения, они приобретают некую тяжесть, которая может быть названа эстетикой повседневности. Возникают наслаждения второго порядка, которые связаны уже не с физиологией, а с чувствами. Таким образом создается ситуация бифуркации внимательности и рассеянности, определяющая порядок повседневности. Это происходит в эпоху масскульта.

Сегодня человеку предоставлено столько свободного времени, сколько у него никогда не было раньше. Кажется, наступило время развлечений. Развлечение становится главным мотивом жизни, охватившим все слои населения и окончательно уничтожившим сложный биопсихополитический феномен, названный пролетари-

атом. Заповеданный Богом труд перестает быть главным проклятьем для человека. Социологи видят особенность современного мира в резком сокращении крестьянства. Сегодня в развитых странах только трое из ста работают в сельском хозяйстве. В 1947 году в Японии было 52.4 % крестьянства, а в 1985-м — 9 %. Но нельзя забывать о «капитализме плоти», основу которой кроме сельскохозяйственного производства составляют агрохимия, молекулярная биология и тому подобные науки. Биополитика — вот что служит основой современного дискурса о производительности. Два процента населения не только кормят всю страну, но и производят продукты на экспорт. Освобождение от сельхозтруда сопровождается урбанизацией. С освобождения от почвы (земля превращается в зону отдыха) начинается новая эра, где желание становится гражданским долгом.

Информационное общество — это новый этап технического развития, который затрагивает средства коммуникации и сопровождается глубокими антропологическими и социальными преобразованиями. Информация становится товаром, что существенно меняет сферу труда. Все большее число людей добывают хлеб насущный не физическим, а умственным трудом.

То, что не слишком удачно называют обществом потребления, выражает главное: общество перестало конструироваться на основе нужды, нехватки, экономии и ограничений. Решающая особенность нашего времени заключается в повороте человека к собственному благоденствию. Очевидно, драма современного общества уже не может быть описана языком старых сценариев об эксплуатации или отчуждении. Пора осознать, что критерии человеческого сложились в последнее аграрно-империалистическое столетие и уже давно устарели. Революции начала XX века были консервативными, возвращающими к уравнительной бедности и экономии. Им соответствуют модальные идеологии, опирающиеся не на идеи, а на потребности.

Свобода сводится к необходимости, а достаток — к удовлетворенным потребностям. Это можно объяснить социально-психологическими обстоятельствами. Родители постоянно учат детей, что они должны жить лучше их. Это продолжается и в поучениях профессоров, уверяющих, что богатство ведет к упадку культуры. Расцвет психоанализа и академического марксизма после Второй мировой войны также способствовал повышению субъективного переживания нехватки. При этом, конечно, молчаливо предполагается рост благосостояния, для того чтобы его отрицать. Собственно, облегчение жизни и позволило интенсифицировать

переживание бедности, так сознание становится своеобразным складом прошлой нужды. Так возникает пессимизм роскоши, характерный для Ницше и Шопенгауэра. Именно у них чувство недовольства культурой и превращается в отрицание благополучия.

Рост покупательной способности масс способствовал изменению сознания. Даже низшие слои населения вступили в рынок моды, мобильности, дизайна и гастрономии, характерный для индустриального общества. Прежде всего автомобильная культура, хотя ее чрезмерное развитие наносит вред, свидетельствует об изменении жизни в сторону достатка. Но настоящим достижением становится расширение зоны свободного времени, благодаря чему возникают новые субкультуры. Излишки времени уходят на развитие разного рода талантов и даже на конструирование приватных метафизических систем. Эта изощренность психики, повышение ее чувствительности ведет к трансформации жилья — многие не только улучшают одно, но и инвестируют средства во второе. Начинается дачный бум. У нас он также зарождался под знаком нужды, как подсобное хозяйство. Но, продолжая восприниматься в терминах нужды, дачный участок на самом деле перестает быть огородом и становится местом отдыха и развлечений. Вообще говоря, столь широкое вторжение масс людей в сферу развлечений, отдыха, туризма, спорта, музыки не имеет прецедента в истории. Чтобы верно оценить достижения, достаточно сопоставить современность с первым послевоенным десятилетием.

Почему же на фоне роста благосостояния процветал либо пессимистический, либо утопический язык XIX столетия, выражавший мечты о лучшей жизни? Почему люди так долго не хотели признавать, что их чаяния о хорошей жизни наконец воплощаются? Лишь немногие интеллектуалы 20—30-х годов смогли избежать как утопизма, так и пессимизма в отношении прогресса и констатировать рост благосостояния бедных слоев населения. Но едва ли кто отмечал в своей критике или диагностике «духовной ситуации времени» те существенные изменения, которые обнаруживают несостоятельность прежней двузначной оценки бытия как подлинного или неподлинного. Тем самым черный дискурс о цивилизации продолжался. Как левые, так и правые понимали реальность как господство или рабство.

Неудивительно, что в климате благоденствия в Европе и Америке 70-х годов неожиданно прокатились волны протеста, которые можно объяснить реанимацией культа жертвенности. Люди вновь стали ощущать себя жертвами тоталитаризма. Можно говорить о появлении новой формы ресентимента. Но протест вы-

ражался не в классовой борьбе, а в форме разоблачения вредных воздействий технологий. Кроме психологического мотива, протест «зеленых» имеет основательные экономические причины. Подогреваемая медиократическими средствами, развивалась практика возмещения ущерба, нанесенного не только стихийными бедствиями и катастрофами, но и вредными выбросами и прочими опасными для здоровья людей последствиями технического прогресса.

Повышение производительности труда сопровождается увеличением свободного времени. Антропологическим последствием увеличения свободного времени является взрыв внимания к себе. Все те серьезные изменения в морали и нормах поведения, которые в свете прежних традиций выглядят шокирующими, обусловлены облегчением жизни от труда и забот о хлебе насущном. Маркс и Энгельс писали о власти товарно-денежных отношений. На самом деле психоистория капитализма развивается от пуританского отношения к труду до либеральной свободы ориентирования в форме шопинга, спорта, туризма, коллекционирования и т. п. Субъект эпохи постмодерна отрекается от общепринятых форм жизни. Он меньше озабочен платежеспособностью или родственными связями, а больше — своей индивидуальной биографией он колеблется не между добром и злом, а между шуткой и розыгрышем. Люди озабочены едой и любовью. Американское слово «секс» стало синонимом разгруженного отношения к половым отношениям, они стали рассматриваться не как способ продолжения рода, а как путь к удовольствиям.

Открылся рынок эротической жизни, что было названо В. Райхом сексуальной революцией. Сексуальная озабоченность в ее фаллической форме сегодня преодолевается. Начиная с XIX века сексуальная потенция становится символом подлинного богатства. Бедные — это импотенты. Речь идет о том, что люди неправильно распоряжаются сексуальностью либо по причине зажатости, либо из-за незнания опций. Сексология проливает свет на особенности современного общества. Экспликация сексуального происходит во всех сферах — в публицистике, эстетике, психологии, экономике. Это разрушило монополию государства на регулирование отношений разнополых личностей. Были оправданы такие опции, как гомосексуализм, автоэротизм и другие формы девиантного полового поведения, если они не имеют криминального характера. Обострилось внимание к интимной сфере жизни. Исследуется структура перверсивного опыта, сексуальное поведение кодируется не в терминах драмы, а наслаждения.

Современность характеризуется резким снижением рождаемости в высокоразвитых обществах. Это свидетельствует о преемственности менталитетов нового мира и старой Европы. С одной стороны, можно говорить о восстании против мировоззрения нищеты — наследия индустриально-городского общества, с другой стороны — о резком снижении рождаемости в постаграрных обществах (в Японии, Германии, Италии — 0.9 %). В США процент выше за счет притока мигрантов. Европейцы тоже стали дифференцировать уровни рождаемости по происхождению и по культурному развитию родителей. Наиболее высокий процент рождаемости среди иммигрантов, наиболее низкий — среди высокообразованной части местного населения. Если эта тенденция будет продолжаться, то европейцев ждет судьба малочисленных народов Севера. Это служит основой рассуждений о взаимозависимости биополитики и низкой рождаемости.

Слабая биологическая инвестиция (так в терминах экономики можно описать нежелание обременять себя детьми) характерна для развитых стран. Таким образом, можно говорить о детско-материнской нищете в обществах благоденствия. Отказ от родительского долга отчасти оправдывается дороговизной воспитания и образования детей. Если посчитать, то сегодня в постиндустриальных обществах содержание ребенка обходится дороже, чем позолотить шпиль на церкви. В современных высокоразвитых обществах период детства растянулся почти на 30 лет, причем сами взрослые дети не ощущают своих привилегий, а родители живут в постоянном страхе за будущее своих детей. Таким образом, суть дела не в недостатке средств на воспитание и образование, а в недостатке родительского тепла. Низкую рождаемость нельзя объяснить ссылками только на профессиональную занятость женщин и на дороговизну содержания детей. Современные государства тратят такие средства на поддержку материнства, какие никогда в истории ни одно общество не тратило. Кроме того, контрацептивы снижают число нежелаемых детей, и случаев избавления от них становится меньше. Правда, в России это настоящая проблема, острота которой определяется не только неустроенностью молодых родителей, но и увеличением числа больных детей. И все-таки причина падения рождаемости лежит в изменении стандартов комфорта. Люди уже не желают обременять себя лишними заботами о других.

В современных обществах идет беспримерная борьба за уменьшение страданий от болезней. Цивилизационный процесс, затронувший больницы, проявляется в том, что кроме хирургов весьма важными фигурами там становятся психологи и социологи.

Даже старики и инвалиды занимаются спортом. Болезнь становится не просто формой жизни, но и сопровождается культурой диеты и фитнеса, что ведет к расширению курортов, грязелечебниц и т. п. Еще сто лет назад Т. Манн в «Волшебной горе» определял курорт метафорой материнского инкубатора. Наступление на страдания происходит благодаря развитию разнообразных медицинских служб. Разрабатывается утонченная герменевтика болезней, которые представляются с позитивной стороны, как шанс для больного проявить заботу о себе. На Западе клинический архипелаг оснащен различными средствами, делающими жизнь больного не только вполне сносной, но и комфортабельной, имеющей свои прелести и радости. Кроме специалистов, современные клиники имеют совершенный гуманистический патронаж.

Тем, кто живет в бедности, трудно согласиться, что мир представляет собой общество изобилия. Их отрицание культа потребления кажется более прогрессивным, чем мировоззрение нынешних граждан первого мира. Там отказ от удовлетворения потребностей будет расценен либо как цинизм, либо как идеализм, а попытки раскрыть глаза на неравенство в распределении богатства считаются некорректными, ведущими к трагедии. Во второй половине XX века на передний план выдвигаются материальные символы достатка: в Америке провозглашен тренд на общество благоденствия, у нас — на построение коммунизма. Даже если допустить, что кокон благополучных десятилетий буржуазного Запада в результате кризиса подвергается серьезному давлению и, скорее всего, его ждет долгая фаза обороны, все равно нельзя согласиться с пессимизмом американского кино, предрекающего смерть городов и возвращение к первобытному состоянию на фоне свалок.

Искусство и экономика

Успехи, достигнутые в современном искусстве (атональная музыка, абстрактная живопись, экспериментальная литература), произошли благодаря эстетическому сознанию, которое проводит грань между искусством и жизнью. Однако вместо дискуссий представителей различных непримиримых направлений сегодня в сфере искусства царит полное безразличие к прежним противоположностям прекрасного и безобразного, низкого и высокого. Старые оппозиции уже не воспринимаются как само собой разумеющееся, зато появились другие различия — «модное — не-

модное», «необычное — банальное» и др. Но и они встречаются буквально на одном полотне, одна половина которого может быть выполнена в классической, а другая — в постмодернистской манере. Искусство перестало творить идеальные образы, выражающие идеалы красоты. Оно всегда с чем-то соотносилось: с «самими вещами» или с вечными ценностями. Во всяком случае, оно отличалось от повседневности и уводило в мир прекрасного. Поэтому у него была своя территория: картинная галерея, музей, наконец, место в комнате, где человек отвлекался от «злобы дня» и где взор его отдыхал, созерцая красивые изображения. Современное искусство формировалось как протест против резкого разделения прекрасного и безобразного, культурного и некультурного. Первый шок вызвала картина, изображающая писсуар. Кажется парадоксальным, что сегодня стоимость этой картины достаточна для строительства десятков этих нужных заведений. Почему же за не вызывающие удовольствия произведения искусства люди платят такие большие деньги?

Вместе с тем преодоление границ высокого и низкого стало решительным шагом к эстетизации мира. Однако более важными по своим последствиям были не акции авангардистов, а усилия часто неизвестных дизайнеров. В то время как современное искусство пытается разобрать предметы на составные элементы и выявляет конструкцию, арматуру вещей и лиц, охотно подчеркивает механический расчет в изображении мостов, вокзалов и других сооружений, дизайн, наоборот, покрывает механику поверхностями, отшлифованными классическим искусством. Кажется, что в этом нет ничего плохого. И раньше ремесленники — особенно ювелиры, столяры, гончары, кузнецы, оружейники — придавали изделиям красивую форму, которая была соразмерной и сподручной и вместе с тем отображала назначение вещи. Нынешние дизайнеры скрывают назначение вещей, ибо под красивой поверхностью нет ничего впечатляющего. Если открыть крышку прибора, то можно увидеть отдельные блоки и микросхемы, но это не идет ни в какое сравнение с тем зрелищем, которое представилось глазам ребенка, впервые разобравшего механические часы.

Есть какая-то связь дизайна и акций авангардистов, протестовавших против производства произведений, которыми может наслаждаться утомленный повседневными делами человек, против выставочных залов и музеев, театров и концертов, которые посещаются в свободное от работы время. Как бы высокомерно мэтры современного искусства ни относились к дизайнерам и модельерам, они делают общее дело — воплощают эстетические каноны

в реальность и этим способствуют преодолению противоположности реальности и искусства. Более того, эстетическое теперь уже ничего не выражает ни вне человека, ни внутри его. Циркуляция стилей и форм, смена моды заменяют проблему оправдания и обоснования, которая раньше соотносила изменения в искусстве с изменениями социально-культурных парадигм, ломкой мировоззрения и самопонимания человека.

На пути к освобождению эстетических форм, линий, цветов, понятий, смешения всех культур и стилей все общество обретает эстетический характер. Требуется подъем всех форм культуры без отрицания контркультуры, праздник всех моделей презентации и антирепрезентации. Если раньше искусство оставалось в своей основе утопией, то сегодня утопия реализуется: благодаря медиумам, информатике, видео все становится потенциально креативным. Осуществляется даже антиискусство как наиболее радикальная утопия. Искусство как таковое перестает восприниматься как событие, а становится лишь поводом к таковому. Сегодня никто не возьмется за проведение четкой границы между искусством и неискусством. Эстетический вкус больше не связан с понятием истины, которую необходимо постигнуть, а представляет собой некий сенсорный механизм, с помощью которого удовлетворяются интересы экономики, запросы индустрии туризма и тяга человека к необычным событиям.

Прежде искусство было непосредственно включено в жизнь человека. Таким оно снова становится сегодня. С освобождения от труда и почвы начинается новая эра, где желание становится гражданским долгом. Венский культуролог Лисманн утверждает, что сегодня мы живем в эпоху знаковых событий.[222] Культуру определяет теперь не само произведение искусства, а внушительный состав приглашенных звезд и знаменитостей, толпа зевак, рынок и рейтинги, сплетни и скандальчики, благодаря которым, собственно, и навариваются деньги. Фирменным знаком участников культурной тусовки является погоня за развлечениями. Если телекамеры, логотипы солидных спонсоров вкупе с рекламной кампанией и раздачей образцов продукции не затмевают все вокруг, нельзя говорить о знаковом событии. Поэтому на место эстетов, художников и критиков приходят менеджеры в сфере искусства и культуры. Манипулирование цифрами, диаграммами, рейтингами, финансами становится более важным и более высоко

---

[222] См.: *Лисманн К.-П.* Эпоха знаковых событий // Языки философии. СПб., 2009.

оплачивается, нежели способность создавать произведения искусства. Претензии искусства на подлинность становятся смешными перед лицом циничных требований экономики и эксцессов массового вкуса.

Сегодня классический музей или концертный зал приобрели полифункциональное значение и являются местом проведения различных акций, в которых произведения искусства дают повод для новых форм общения и развлечения, и, наоборот, банк, универмаг или заброшенный фабричный цех используются как новые площадки для искусства. Музеи, концертные и выставочные залы становятся местом зрелища. Туристические центры имеют отели, бары, дискотеки, пляжи, бассейны. Египет, Турция, Таиланд, Израиль — все они становятся похожи друг на друга, везде одно и то же. Места, откуда едут туристы, сами притягивают туристов. Люди путешествуют во всех направлениях. Не только мы превращаем чужое в монумент, но и чужие из нас тоже делают музей. В «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина россиянин представлен как наблюдатель-натуралист, описывающий экзотические формы жизни европейцев без какого-либо низкопоклонства. Самомонументализация времен эпохи Просвещения состояла в праве видеть, а не быть осматриваемым, быть субъектом, а не объектом наблюдения. Если раньше ограничивали путешественников, то теперь и в Кремль водят экскурсии. Туристы посещают храмы, участвуют в языческих праздниках. Для утешения шаманов, которые стали зарабатывать на туризме, можно сказать, что европейские города тоже становятся музеями. Люди перестали определять свою культурную идентичность и смотрят на себя глазами международного туриста. В результате выигрывает тот, кто имеет возможность много путешествовать.

Современная культура знаковых событий напоминает праздники барокко, а не концерты модерна. В музее можно поесть, выпить и развлечься. Стадион, универмаг — тоже сцена искусства. Искусство не событие, а часть индустрии развлечения и потребления. Оно становится полезным и обслуживает не мечту, а реальность. Можно ли сохранять смысл искусства в инсталляциях и презентациях? За шумом фестивальных культур все что-то хотят увидеть, что-то узнать. И все ждут чуда преображения. Без искусства таких событий не было бы вообще. В этой толкотне сегодня и реализуется мечта. За масками шумных событий, в погоне за покупками и распродажами важно не потерять себя и не забыть о мечте. Там, где доминирует вторичное, там тоска по подлинному. Само недовольство зрелищами свидетельствует о верности мечте.

ОПИСАНИЯ ОБЩЕСТВА. ДИСКУРСЫ ЛИБЕРАЛИЗМА

Чем чаще и громче говорят о демократизации российского общества, тем больше сомнений в том, существует ли оно вообще. Оправившись от демократических грез и критики тоталитаризма, при котором действительно жилось не сладко, никак нельзя назвать то, что видишь вокруг себя, обществом. Тут самое время пофилософствовать, что же такое общество, каким мы хотели бы его видеть и какое оно есть. На самом деле одно это усилие не даст эффекта, и прежде всего потому, что как наши восприятия и образы, так и фантазии и желания уже определены системой порядка, даже если мы не хотим его признавать. Означает ли это, что общество не закрывается и не открывается как феномен, ибо его нет, а его образы являются всего лишь идеологически обусловленными утопиями? Для классической теории познания это действительно неразрешимая проблема. Не дает особого эффекта и герменевтическая установка, отвергающая возможность наблюдения общества со стороны и настаивающая на том, что субъект социального познания включен в изучаемый объект как участник жизненного мира. Включенность легко переходит в ангажированность. Те, кто страдал при старом порядке, теперь испытывают ностальгию по нему. Действительно, любовь может приходить и через ненависть.

К счастью, герменевтика — не последнее слово, и мысль не стоит на месте. Чем глубже основания, тем изощреннее методы их анализа. Подобно физике микромира социальные и когнитивные науки пытаются проникнуть за поверхность явлений к знакам, которые не видит человеческий взгляд. То, что мы не видим, на самом деле каким-то образом существует и даже может быть познано. Невидимое общество истолковывается разными способами, и, ирритируя их, можно получить более или менее удовлетворительное объяснение. Прежде всего, общество — это не вещь, а система социальных институций. Кстати, после того как речи об усилении вертикали власти получили некое подтверждение, институты госслужбы обрели более рельефные очертания. Парадоксально, что от этого государство не стало нам ближе. Мы не признаем ни государства, ни общества в тех структурах, которые складываются сегодня. Но если проблема в признании, то дело не так плохо. Государство находит способы принуждать человека, который всегда был потерпевшей стороной. Но и тут наблюдается прогресс. Освободившись от иллюзии единства,

можно бороться за права человека, ограничивать власть в разумных пределах и строить гражданское общество. Собственно, этим и поддерживается энтузиазм масс, восстающих против старого порядка во время «оранжевых революций». После этого власть может уходить в тень, но в случае экономических трудностей, которые неизбежны, она снова предстает в своем обычном виде.

Таким образом, мы имеем дело с трилеммой: «индивид — государство — общество». И каждый член троицы вызывает серьезные сомнения в том, адекватны ли они сегодня своей сущности. Э. Дюркгейм определял общество как систему объективных отношений, независимую от индивидов: «Они (социальные факты. — *Б. М.*) являются формами, в которые мы вынуждены отливать наши действия».[223] Наоборот, Г. Зиммель считал, что «общество существует там, где несколько индивидов вступают во взаимодействие. Не существует общества вообще».[224] Г. Тард также полагал, что «с удалением индивидов из общественной жизни в последней ничего не остается».[225] Не лучше обстоит дело в современной социальной философии. К. Вульф — представитель берлинской школы исторической антропологии — считает, что наиболее прочные социальные связи по-прежнему обеспечиваются ритуалами.[226] Поскольку после исторического материализма не удается создать единую теорию, адекватно отражающую сложные взаимозависимости социальных явлений, то неудивительно, что некоторые российские авторы говорят о теоретико-методологическом кризисе социальных наук.[227]

Когда мы констатируем отсутствие общества, то имеем в виду распад личных, моральных и социальных связей между людьми. У нас нет никаких общих дел. Индивидуализм дополняет социальную разобщенность, мы не интересуемся делами друг друга. Если бы нашим соседом стал сам Бог, то мы бы это, пожалуй, и не заметили. Государство, которое иногда ошибочно мыслят наподобие отца родного, весьма жестокосердно использует людей, призывая на службу и облагая налогами. Но если оно «самое холодное из всех чудовищ, когда-либо существовавших на Земле» (Ницше), то почему люди его терпят? Наконец, еще один принципиальный

---

223 *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1990. С. 394.

224 *Зиммель Г* Проблема социологии // Новые идеи в социологии. СПб., 1913. С. 115.

225 *Тард Г* Социальная логика. СПб., 1901. С. 2.

226 *Вульф К.* К генезису социального. СПб., 2009.

227 См.: *Кумпен А. А., Росенко М. Н.* Классы постсоветской России. СПб., 2010.

вопрос: следует мыслить эти три элемента исходя из их разобщенности и несовместимости, или, наоборот, согласия в духе органической целостности?

Либеральная идеология, в которой государство, мораль, человек истолковываются исключительно функционально, наталкивается на внутреннее сопротивление, основанное на вере, что не все может выставляться на продажу. Ядром человеческих убеждений является первичность общества. Люди рождены жить вместе как родственники и соседи, как друзья или влюбленные. И хотя история полна войн и кровавых конфликтов, это тоже близкие и сильные взаимодействия, где люди связаны общими представлениями о справедливости. То, что мы не можем принять в современности, это абсолютное равнодушие друг к другу и замкнутость в капсуле собственного существования.

Но утверждение об утрате человеческих взаимосвязей тоже нуждается в критической проверке. Не является ли констатация конформизма всего лишь следствием теории отчуждения? На самом деле люди по-прежнему живут вместе. Ну, хорошо, они стремятся жить в отдельной квартире, не прислушиваются, не присматриваются к соседям, не спешат на помощь страждущим. Но по-прежнему ходят на работу, знакомятся с другими людьми, налаживают с ними различные отношения. Разве это не работа по созданию общества? Если учесть, что у каждого есть родители и другие родственники, что люди по-прежнему влюбляются, ищут и находят друзей, собираются вместе или общаются хотя бы по телефону, то нет никаких проблем ни с человеком, который якобы обречен на одиночество, ни с обществом, которое якобы стремительно распадается. Другое дело, что все это — факторы приватной, а не общественной жизни, которая организована не на личных, дружеских отношениях доверия, а на формальных инструкциях и правилах.

Существуют две модели общества и государства, которые, подобно качанию маятника, периодически повторяются в истории мысли. Наиболее древней является теория органической целостности, разработанная еще в «Законах» Платона. Первичным является полис, а отдельные граждане выполняют необходимые для его существования функции. Таким образом, каждый занят своим делом. Справедливость, по Аристотелю, состоит в том, что каждый получает по заслугам сообразно своему положению. В Средние века эта теория нашла зримое выражение в образе политического тела, где король представлял голову, а остальные подданные — другие органы: руки, ноги и т. д. Эта модель выражала

теорию суверена, согласно которой властитель единолично представлял все государство. Он не был делегирован народом, он был самой властью: государство — это я. Метафора организма весьма популярна в теориях органической целостности. С нею успешно конкурирует модель государства как произведения искусства. Все эти концепции, конечно, далеки от реальности, их творцами являются оказавшиеся не у дел обедневшие аристократы и мечтающие об управлении государством философы.

Другая теория общественного договора исходит из того, что в естественном состоянии люди живут, непрерывно враждуя, и наконец, чтобы сохранить жизнь и собственность, отказываются от своих прав и передают их королю, который железной рукой наводит порядок в обществе. Теория общественного договора, особенно в ее либеральном или демократическом варианте, тоже далека от реальности. Такие договоры встречаются разве что на страницах философских книг, в реальности же их никто не заключал и не подписывал. Теория создана юристами, которые играют первые роли в обществе, основанном на договорах.

Сегодня крепнет убеждение, что оба эти подхода являются односторонними, и ведутся поиски такой модели, в которой бы обрели свое место часть и целое. При этом целое не определяло бы свойства части, а, наоборот, индивид сохранял бы нечто, что никак не входит в общество. В социологии такие теории связывают с Г. Тардом и Г. Зиммелем, а также с Э. Тёниссом, который искал более пластичное соотношение общности и общества. Под общностью он понимал прежде всего кровнородственные, семейные, дружеские связи и объединения, а также нетоварные хозяйственные отношения.

Современные биологические теории тоже дают материал для новых моделей социума. Впрочем, открытия биологов сами несут отпечаток тех социальных идеалов, которым они симпатизируют как участники социального жизненного мира. Одни исходят из борьбы популяций, внутри которых, явно используя аналогию с капиталистическим обществом, они выделяют продуцентов, консументов и детрибов. Другие указывают на сложные отношения клетки и организма и по этому образцу пытаются по-новому смоделировать такого индивида, который не был бы обречен на одиночество. Можно указать, что монадология Лейбница тоже дает повод пересмотреть стандартные теории общества как продукта, как договора, так и органической целостности. Именно она лежит в основе персоналистической антропологии, где личность выступает чем-то вроде микрокосма.

В любом случае во всех этих проектах важно, что индивид является чем-то самостоятельным, не сводимым ни к личности, как агенту государства, ни к одинокому аутисту и мизантропу, избегающему соседства. Самость состоит в том, что, до того как люди вступают в общество органического или договорного типа, они образуют родственные, дружеские, соседствующие ассоциации, из которых, собственно, и состоит общество.

Либерализм как искусство управления

В «Рождении биополитики» М. Фуко различает две формы рациональности, ограничивающие власть. В XVI—XVII веках это — право, направленное на ограничение власти суверена. В XVIII веке это — политическая экономия, лежащая в основе правительственного управления. Если право опирается на внешний источник, то политэкономия — на внутренний принцип оценки действий правительства. Главное не легитимность, а эффективность: задача правительства — содействовать процветанию государства. В этом случае оправдывается деспотизм, который с юридической точки зрения является незаконным. Теперь рациональность определяется как характеристика самого управления, а внешним становится природа, нарушение законов которой приводит к кризису. Например, рабочие по своей природе стремятся получать все более высокую заработную плату. Если правительство будет это игнорировать, то произойдет взрыв недовольства.

Утилитаризм проявляется в том, что власть оценивается не с точки зрения легитимности, а с точки зрения успеха. Ее обвиняют не в незаконности, а в невежестве. Если правительство часто действует вопреки законам природы, недооценивает, нарушает их, то оно невежественно и не умеет ограничивать собственный произвол истиной. Поэтому на первый план в политике выходит знание природы в широком смысле: это знание природы, человека, общества, законов рынка и т. п.[228] На самом деле вся эта «природа» — всего лишь внешняя среда, которая подлежит изменению. Сегодня искусство управлять не сводится к знанию и соблюдению законов природы. Скорее речь идет о конструировании внешней среды. Поэтому искусство управлять ассоциируется с деятельностью художника, а государство — с произведением искусства.

---

[228] См.: *Фуко М.* Рождение биополитики. СПб., 2010. С. 32.

Суть дела описывает теория аутопойэзиса Н. Лумана. Согласно ей внешняя среда воздействует на такую подсистему общества, какой является правительство весьма опосредованно. Правительство имеет свой аутопойэзис, т. е. собственную логику развития и поведения, которая обеспечивает его самосохранение. Оно заставляет работать среду, которой управляет, на само себя.

Луман отмечает информационную зависимость властителя. «Даже если он в состоянии управлять всем, чем пожелает, этим еще не обеспечивается исполнение того, что он может захотеть пожелать».[229] Там, где экономика регулируется политическими средствами, возникает проблема получения экономической информации, независимой от собственных решений. Власть должна опираться на независимые от власти источники информации, ибо иначе любая информация оказывается властью. Таким образом, власть не должна возноситься до универсального средства управления обществом и учитывать специфику собственной компетенции.

Люди думают, что правительство существует для процветания нации, а государство, наоборот, использует общество для собственного развития. В этом Хабермас и видел основное противоречие современного общества. Действительно, благодаря регулированию рынка правительством капитализм обрел устойчивый характер, т. е. научился выходить из кризисов. Очевидно, что законы рынка сами по себе могут действовать на общество разрушительно. Поэтому политэкономия не может быть абсолютной наукой об управлении. Отсюда — признание роли планирования и возврат к юридической оценке государства с точки зрения прав человека.

Тем не менее либеральная теория тоже не стоит на месте. Вместо классической политэкономии предлагается «экономикс» — теория, опирающаяся на модель экономического человека. Фуко так описывает трансформацию искусства управления в XVIII веке. Если раньше мудрость государя проверялась с точки зрения естественных, моральных и божественных законов, а в XVI веке с точки зрения процветания государства, то в XVIII веке требуется соответствие рациональных решений и природы вещей. Истина — вот что служит гарантией от произвола государства. Речь идет об ограничении политики экономикой: хорошо управлять — значит управлять меньше, значит позволить свободно действовать предпринимателям и торговцам (laissez-faire).

---

[229] *Луман Н.* Медиа коммуникации. С. 191.

В понятие либерализма включается:

— Принцип ограничения правления.

— Практика правления, состоящая в расчете ограничения.

— Стремление ограничения действий правительства.

— Способы ограничения: конституция, парламент, общественное мнение, пресса, комиссии, расследования.

Старое искусство управления было нацелено на рост и могущество государства, новое — на ограничение изнутри способности управлять. Фуко подчеркивал, что речь идет не об упразднении государства, а о переводе ограничения его функций на уровень самого механизма управления. Таким образом, либерализация в сфере управления сопровождается усилением государства. Рефлексии подлежит организационный принцип самих государственных интересов. Фуко говорил о наступлении эпохи умеренного правления. Вопросы конституции отступают на задний план. Вместо юристов правят бал либералы-экономисты, описывающие государственные интересы в режиме истины. Государственные мужи больше стали прислушиваться к советам экономистов, а не юристов. Однако историки тоже не дремлют и время от времени заявляют об ответственности за сохранение героических достижений предков. Это опора консерватизма.

Нарисованная Фуко картина перехода от одного способа управлять к другому — от сословно-монархического к правовому и экономическому — является идеализированной моделью. На самом деле все эти практики сосуществуют и конкурируют друг с другом. Собственно, правящие партии и представляют перечисленные подходы. В новейшей истории России историки описывают деяния героев-победителей, юристы считают эти деяния преступлениями, а экономисты все оценивают с позиций рыночной экономики. Такие противоречия часто раздражают как теоретиков, так и политиков. Всем хочется единства. Образование автономных подсистем общества, между которыми возникают подчас острые противоречия, Хабермас расценивал как источник центробежных сил, разрушающих единство общества. В качестве механизма интеграции он предлагал дискуссии свободной общественности, в ходе которых снимаются противоречия различных «ведомств» и принимаются такие решения, которые удовлетворяют интересам большинства граждан.[230] Однако нельзя недооценивать и различия. Ведь институализация «свободной общественности» тоже являет-

---

230 См.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 1999.

ся продуктом растущей дифференциации. Точно так же возможность выражать свое мнение, не боясь преследований, означает признание автономности и суверенности индивида.

Несмотря на то что основные элементы социума сохраняются, в процессе развития происходит их перегруппировка. В Новое время местом истины становится рынок. Но он расценивался как место дистрибутивной справедливости и подлежал строгой государственной регламентации. Она была направлена на защиту покупателей от жуликов, на справедливое распределение товаров в соответствии с их действительной стоимостью. Таким образом, рынок был защищен властью от несправедливого завышения цен, он был местом не столько экономики, сколько морали. Именно такая структура сохранилась и при социализме. Наоборот, либералы-экономисты трактуют рынок как механизм образования справедливой цены, которая выражает закон спроса и предложения, определяемого затратами на производство. Рынок трактуется как естественный механизм ценообразования, который становится критерием оценки эффективности действий правительства. Фуко назвал это «веридикцией», что означает признание рынка в качестве критерия истины. К этому можно добавить и моральное обоснование: А. Смит считал, что рынок более справедлив, чем система налогов и оброков. Таким образом, искусство управления в XVIII веке соединяло рыночную экономику, истину и мораль.

В полицейском государстве правление смешано с администрированием. Его противовесом является право, задающее рамки власти суверена. Когда основой и регулятором политики становится рынок, возникает вопрос о том, какова роль права. Право становится публичным и, таким образом, вписывается в систему самоограничения управления. Существует французский, революционный путь трансформации власти, основанный на приоритете публичного права (закон здесь понимался как выражение коллективной воли), и английский путь радикализма и утилитаризма (где закон мыслился как результат сделки или договора, определяющего границы государственной власти и свободы индивида), предполагающий ограничение управления расчетом полезности. Французы развивали концепцию юридической свободы, англичане понимали ее как невмешательство государства.

Но все-таки многие признают государственные интересы, которые нельзя отбросить. Внутренние цели государства неограниченно достигаются в рамках полицейского государства, регламентирующего все и вся. Любое государство стремится

к безграничному могуществу. В результате развития меркантилизма одно государство грабит другое. Конкуренция по части обогащения предполагает, что обогащение одних происходит за счет других. Поэтому внешние цели политики сосредоточены на достижении европейского баланса, препятствующего восстановлению имперского единства под эгидой одного государства. Конкурентная борьба во избежание обогащения одного за счет разорения остальных прерывается дипломатическими средствами. Согласно А. Смиту, рынок обогащает и продавца и покупателя, поэтому приносит двойную прибыль: все богатеют в ходе взаимной торговли. Старая имперская Европа опиралась на идею баланса. Новая Европа мыслится как коллективный экономический субъект, развивающийся благодаря экономической конкуренции. Основная идея либерализма — сделать весь мир экономическим рынком Европы. Мондиализация снимает конфликты внутри Европы. По Канту, гарантом вечного мира является природа, а вовсе не люди. Именно торговля диктует необходимость общего международного права.

В XVIII веке либерализм еще связан с натурализмом, с верой в существование спонтанных экономических механизмов, которые следует использовать в политике. Поскольку Франция была в это время весьма тяжеловесной сословно-бюрократической системой правления, административной монархией, то там речь шла об отказе от авторитаризма и деспотизма, о борьбе за юридическое признание прав индивидов, об ограничении власти и признании свободы. В противовес им Австрия реанимировала старую идею баланса. Англичане же хотели регионализировать Европу и стать экономическим посредником между Европой и мировым рынком. Однако в XIX веке программу либерализма трансформировал сначала Наполеон, а потом Бисмарк, создавший второй рейх. Парадоксально, что эти проекты реализовались под лозунгом свободы.

Очевидно, что понятие свободы не универсально, и не может быть речи о ее поступательном прогрессе. По мнению Фуко, свобода — это конкретное отношение между управляемыми и правителями. Либерализм в эту эпоху настаивает, что правительственная практика является не производителем, а потребителем свободы, поскольку функционирует при условиях свободного рынка, прав собственности, свободного мнения. Но правительства контролируют, ограничивают эту свободу. Например, признание свободы торговли сопровождалось введением таможенных тарифов. Таким образом, либерализм реализуется регулируемым производством

свободы, чтобы обеспечить безопасность и коллективный интерес вопреки желаниям индивидов.

В центре новых правительственных практик оказывается игра свободы и безопасности. Девиз либерализма «жить опасно» означает признание риска. По мнению Фуко, это означает, что взамен апокалиптического страха перед войнами и эпидемиями возникает культура повседневной опасности, основанная на системе страхования, гигиены, воспитания, образования. Парадоксальным следствием либерализма оказывается невиданное распространение процедур контроля и принуждения как противовесов свободы. Возникают дисциплинарные технологии. Паноптикум Бентама, считал Фуко, это и есть форма либерального руководства.[231] Либерализм не только надзор и дисциплина, но и контроль и даже вмешательство с целью увеличения свободы труда и потребления. Кризис — это экономическая стоимость осуществления свобод. По мнению Фуко, кризисы 20—30-х годов XX века вызваны экономическим вмешательством с целью противостоять угрозе фашизма и коммунизма. Политика и интервенционистская экономика Кейнса привела к кризису либерализма.

В свете этих исследований либерализма можно сказать, что Сталин сделал для развития капитализма в России больше, чем Гайдар. Это утверждение согласуется с мнением Фуко, который сказал: «Политическое диссидентство XX в. было, в свою очередь, значимым фактором распространения того, что можно было бы назвать антиэтатизмом или страхом перед государством».[232] Таким образом, истоки нынешнего страха перед государством следует искать в кризисе руководства во второй половине XVIII века, когда общество боролось с деспотизмом. Фуко упрекает прежние теории государства в том, что они фиксировали сущность государства и из нее выводили его функции, стратегии и практики власти. По Фуко, государство не имеет сущности и не является автономным источником власти. Государство — это практики этатизации, которые непрерывно изменяют и перемещают источники финансирования, способы инвестирования, формы контроля и т. п. Государство — это следствие режима руководства. Изучив его, можно преодолеть страх, толкающий к анархизму. Фуко попытался это сделать в ходе анализа либерального руководства в Веймарской республике.

---

[231] В «Надзоре и наказании» Паноптикум расценивается иначе.

[232] *Фуко М.* Рождение биополитики. С. 101.

Немецкий либерализм

После войны американцы взялись восстановить хозяйство Европы и действовали путем вмешательства в экономику. Управление осуществляли на основе ценового механизма путем либерализации цен. Эрхард пытался освободить экономику от государственного принуждения, но при этом избежать анархии. Речь идет о государственном управлении. Но легитимное государство в Германии, строго говоря, отсутствовало. Поэтому Эрхард говорил об управлении, т. е. о создании неких правил игры для осуществления экономической свободы. Такое социальное государство является легитимным. И действительно, именно экономический рост Германии обеспечил ей политический суверенитет, а производство благосостояния населения обеспечило консенсус общества. Если поражение в войне лишило немцев государства, то они создали его заново на основе не исторической памяти, а экономики. Это и есть пример экономической этатизации. Парадоксальным образом немцы воссоздали государство на экономической основе.

Фуко описывает неолиберализм Эрхарда как средний путь между капитализмом и социализмом. В 1948 году под давлением американцев цены начали отпускать. Рабочие забастовали, но политику Эрхарда в 1950 году поддержала социалистическая партия, признавшая роль конкуренции. В 1952 году социал-демократы отказались от принципа обобществления средств производства и признали рыночную экономику, частную собственность на средства производства, которую должно защищать государство. Правда, в резолюции было сказано — «в соответствии со справедливым общественным порядком». Таким образом, немецкий неолиберализм не ограничивался решением чисто экономических проблем, задача виделась в построении справедливого государства. Немецкие социалисты традиционно признавали юридическую систему государства, но отвергали капитализм. И все же они включились в реформы и отказались от догматического марксизма ради создания государства. Так, главным является вопрос о принципах правления, о его рациональности, которая, собственно, и определяет методы вмешательства государства в экономику. Поэтому социалисты смогли подключиться к различным типам руководства и быть их противовесом. Но в полицейском государстве, где администрация и руководство образуют единый блок, социализм функционирует как внутренняя логика административного аппарата. Фуко считал вопрос о «настоящем социализме»

бессмысленным, ибо он всегда подключен к руководству. Главным недостатком социализма является неумение управлять, поэтому его теоретики апеллируют к тексту и не совершенствуют способы управления.

Неолиберализм отрицал принципиальное различие социализма и фашизма. Нацизм его идеологи понимают как бесконечный рост государственной власти. Фуко же считал, что он разрушает государство как юридическое лицо и делает его инструментом народа. Второй мотив разрушения — это вождизм с его принципами верности и повиновения. Третий — приоритет партии в ущерб государству. Конечно, все эти надгосударственные надстройки мотивировались критикой буржуазного государства, которая восходит к Зомбарту: капиталистическая экономика породила индивидуализм, оторвала народ от корней, превратила его в массу. Все это потом еще раз озвучила франкфуртская школа.

Неолибералы перенесли эту критику на нацизм. Именно он создавал массовое общество. От Сен-Симона до Гитлера неолибералы видели господство техники и рациональности. Словом, те разрушительные последствия, которые приписывались капиталистической экономике, неолибералы приписали бюрократической рациональности государства. По их мнению, не государство должно регулировать экономику, а, наоборот, рыночная экономика должна контролировать государство. Таким образом, главная проблема современного либерализма — как построить государство средствами рыночной экономики. Отсюда она становится объектом контроля. Государство ответственно за результаты экономической деятельности. Вместе с тем вмешательство государства в экономику неолибералы понимали не как планирование. Они разделяли то, что должно делать государство и что оно делать не должно.

Неолибералы обратили внимание на стиль управления. Например, монополии обычно расценивают как самоотрицание конкуренции. Государство должно вмешиваться, чтобы спасти конкуренцию от отрицательных последствий. Неолибералы же считали, что монополии возникают как результат государственного покровительства. Точно так же право наследования способствовало формированию монополий, которые являются своеобразными останками феодализма в современности. Монополии плохи тем, что диктуют завышенные цены. Но если этого можно избежать, то вопрос о монополиях уже не столь важен. Эйкен развивал концепцию разумного и достаточного вмешательства государства в экономику: не в механизм, а в условия рынка. Тогда рынок будет

способствовать снижению затрат, сокращению прибыли и увеличению выгоды через снижение цен или развитие производства. Вместо фиксации цен, создания рабочих мест, обобществления и прочих инструментов плановой экономики нужно использовать налоги и кредиты. Спасать следует прежде всего стабильность цен. Условием этого является рынок, если нет препятствий его функционированию. Их-то и должно устранять государство.

Неолибералы поняли и учли роль социокультурных факторов для развития экономики. Вообще говоря, проект ордолиберализма выглядит иезуитским: из человека, наделенного социальными добродетелями, создать *homo economicus*. Экономический рост — главная цель социальной политики. Обычно государство вмешивается в научные, технические, социальные, юридические, демографические процессы, поддерживая медицину, образование, культуру, выплачивая пенсии и детские пособия. Неолибералы противники этого. Рынку нужны различия, а не равенство. Единственно, на что можно пойти, это изымать доход на сверхпотребление в пользу бедных, чтобы обеспечить прожиточный минимум. Не более того. Либерализм — это приватизация, риски и страховка, а не обобществление. Не защищать слабых, а обеспечивать всем свободное экономическое пространство. В результате произойдет рост накоплений у всех классов. Управлять обществом, а не экономикой — такова задача правительства. Народ ждет от государства защиты от произвола рынка, оно делает вид, что вмешивается. Что же на самом деле? Вроде бы власть говорит о развитии среднего класса, т. е. рыночного общества. Но на самом деле предприниматели видят в лице государства могущественного рэкетира.

Правовое государство

Фуко исследовал трансформацию права, которое реформировалось под нужды экономики. Речь идет о режиме собственности, денег, банков, контрактов — словом, о создании законодательных рамок для эффективного функционирования рынка. Право здесь не нечто внешнее, а порядок экономической деятельности. Фуко полагал, что история капитализма является экономико-институциональной историей. Марксизм же принимал во внимание лишь логику капитала. На самом деле капитализм следует изучать с учетом социальной и юридической ситуации. От конкретных условий, а не только от «логики капитала» зависит выживание капитализма. По сути, ордолиберализм предложил не ограничивать рынок,

а разработать экономическое право. Новый социальный порядок образован на основе рыночной экономики. Проект был назван «правовое государство». Речь идет не о том, что люди защищены от произвола власти, а о том, что конфликты решаются через суд.

Идея правового государства появляется в XVIII веке и вновь актуализируется в наше время. Раньше оно определялось как противоположность деспотическому (главное — воля правителя) и полицейскому (в котором законы и нормативные постановления имеют одинаковую силу). В правовом государстве, во-первых, действия публичной власти осуществляются в рамках закона, во-вторых, существует различие между универсальными законами и частными решениями публичной власти. Иногда вводится еще третий принцип: человек может в суде оспаривать решение публичной власти (административные суды). Англичане же считали, что арбитром между гражданами и государством должно быть обычное правосудие. Административный суд и госсовет, по их мнению, несовместим с понятием правового государства. Исходя из этого либералы и пытались определить путь обновления капитализма: внедрить принципы правового государства в экономику, разработать формальное экономическое законодательство. При этом государство понималось как юридическое лицо, т. е. субъект права, а не как выражение воли народа, который нельзя привлечь к какому-либо суду.

По Хайеку, правовое государство противоположно государственному планированию. План предполагает точные конкретные цели. Он также предполагает возможность вносить коррективы. Наконец, именно публичная власть выступает в роли экономического распорядителя индивидуальными предпринимателями. Считается, что государственный деятель — это идеальный экономист. По Хайеку, закон имеет рамочный характер и определяет самые общие принципы, но не диктует, что нужно делать. Государство, как и индивид, не знает универсальных законов экономики. Экономика — это игра, ансамбль регулируемых действий, игра по правилам, но без заранее определенного результата. Регулирование игры посредством правовых норм противопоставляется планово-экономическому контролю. Конечно, это чревато ростом судебных исков, но таковы правила игры. Экономика развивается спонтанно, регулирование же переходит в социальную сферу и осуществляется как судебный арбитраж, следящий за выполнением правил игры. В либеральном обществе экономическим субъектом выступает не индивид, а предприятие, которое подчиняется определенным правилам игры. Отсюда чем боль-

ше свободы, тем больше конфликтов, решение которых требует судебного интервенционизма в форме арбитража. Уменьшается число чиновников, зато увеличивается число судей. В условиях формализации публичной власти искусство управлять опирается на юридическую казуистику. Главный вопрос: кто принимает правила? Одни законы защищают работодателя, а другие — работников. Поэтому правила игры дополняются способностью их применять на практике.

Ордолиберализм исходит из того, что экономически капитализм безупречен, что нет логики, ведущей его к самоуничтожению. Он сопровождается монополистическими тенденциями, но они являются не экономическими, а социальными следствиями процесса конкуренции: тенденция к централизации, связь с администрацией (коррупция). Поэтому капитализм не может избежать перехода к социализму как форме контроля центральной властью средств производства и самого производства. Это высокая цена, считал Шумпетер, но ее придется заплатить, главная задача — не скатиться к тоталитаризму. Любопытно, что Шумпетер считал переход к социализму неизбежным. Если у капитализма нет логики, вызывающей кризисы, то и у социализма нельзя предполагать логику тоталитаризма. Не только социализм, но и капитализм (в его дирижистской форме) тоже может приводить к тоталитаризму. Ордолибералы возражали: следствием плановой экономики является уменьшение свободы. При планировании неизбежны ошибки, а их коррекция и приведет к вмешательству государства. Поэтому они считали возможным избежать тенденций централизации и монополизации судебным путем.

Сопоставляя разные точки зрения, можно сделать вывод, что не существует капитализма с его собственной логикой, противоречиями и тупиками. Существует экономико-институциональный, экономико-юридический капитализм. Поэтому вполне допустима возможность совсем иного капитализма, нежели описанного Марксом.

Либерализм во Франции

Критика государства либералами опирается на два допущения: во-первых, на идею о том, что оно наделено внутренней мощью, динамикой роста, способностью к экспансии к поглощению гражданского общества; во-вторых, страх перед государством исходит из модели его развития от административного государ-

ства к государству покровителю, бюрократическому и, наконец, фашистскому тоталитарному государству. Собственно, эта модель и составила опору неолиберализма, представители которого испытали страх фашизма. По Хайеку, фашизм был следствием социализма, при котором бюрократический контроль государства внедрялся во все формы жизни. В результате понятие государства оказывается негативным и крайне размытым. Практически любое проявление власти по отношению к преступлениям может расцениваться как фашизм. В результате слово «государство» обозначает некий фантазм. Поэтому предметом исследования должна стать сама подозрительность в отношении государства.

Против неолиберальной критики Фуко выдвинул такие возражения: во-первых, государство благосостояния и тоталитарное государство — совершенно разные формы, при тоталитарном режиме государство ограничено партией, именно партийное правление является источником тоталитаризма; во-вторых, для современности характерно не усиление, а ослабление роли государства. Фуко показал, что после войны во Франции было больше социальных программ, но постепенно экономика становится более либеральной. Либерализм во Франции отличается программой социальных выплат. Дети, старики, больные, безработные получали дотацию, необходимую для выживания. Теоретики этой программы доказывали, что социальные выплаты являются экономически оправданными, ибо они представляют собой часть невыплаченной заработной платы. Социальный аспект выражается в снижении разницы доходов. Проблема в том, что пособие не стимулирует к труду, а бесплатные социальные услуги доступны как бедным, так и богатым.

Немецкая модель неолиберального руководства внедрялась во Франции в ходе поисков выхода из экономического и политического кризисов. К. Стоффа — советник по экономике — писал о необходимости создать открытую рыночную экономику и продвинутый социальный проект. Немцы ставили на первое место стабильность цен и платежного баланса. Во Франции и Англии добивались полной занятости и социального благополучия. После кризиса 1929 года занимались борьбой с инфляцией и безработицей. Система социальной защиты не считалась отрицательно обременительной для экономики. Трудящиеся недополучали часть заработной платы из солидарности с теми, кто потерял работу. Но в 1973 году разразился нефтяной кризис и произошло значительное повышение цен на энергию. В результате пришлось либерализовать цены в соотношении с мировыми. После 1973 года

перераспределение доходов и воздействие социальной политики стали считать негативными для экономики, так как они влияли на рост стоимости труда. В результате международной конкуренции страны, где существовала сильная социальная защита, проигрывали странам, где она отсутствовала, кроме того, социальными отчислениями пользовались не только бедные, но и богатые.

Переход к либеральной модели во Франции произошел при В. Жискаре д'Эстене в 1972 году. Он считал, что три функции государства — перераспределение доходов, ассигнование производства общественных благ и регулирование занятости — должны быть разделены. Следует различать экономику и достижение социальной справедливости, т. е. социальные механизмы не должны нарушать экономический процесс. В соответствии с неолиберальной философией экономика определяется как игра, в которую втянуто все общество, а государство понимается как арбитр, наблюдающий за соблюдением правил игры. Социальная программа состоит в том, чтобы никто не выпал из этой игры. Жискар продумал американскую идею «отрицательного налога», когда вместо общего социального финансирования социальное пособие дается индивиду, оказавшемуся ниже определенного уровня дохода. Речь идет не об устранении причин бедности, а о сглаживании ее проявлений. Это полная противоположность социалистической политике, которая стремится сократить разрыв между богатыми и бедными. Главная проблема такого рода дотаций — это не отбить желание работать. Так называемые бедные получают поддержку как кандидаты на возможную работу, когда рынок создаст для этого условия.

Американский неолиберализм

Что такое американский либерализм? По Р. Рорти, это некий образ жизни, а не только экономическая или политическая доктрина. Чикагская школа неолиберализма — это реакция на кейнсианскую политику, военные общественные договоры и усиление администрации. Либерализм в Америке не является реакцией против абсолютного государства. Например, во время Войны за независимость программой либерализма было усиление государства, которое, в свою очередь, ограничивает себя, т. е. является либеральным. Либерализм — главная тема, можно сказать, бренд в Америке; в Европе чаще говорили о единстве нации и о правовом государстве. Американский либерализм борется как

с социализмом, так и с милитаризмом. Это не политическая и не экономическая программа, навязанная сверху, а тип мышления и управления.

Важным достижением американского неолиберализма можно считать концепцию человеческого капитала. Его представители по-новому подошли к анализу труда. Маркс оценил его с позиций отчуждения: при капитализме господствует абстрактный труд, измеряемый количеством рабочего времени. Американские экономисты рассматривали человека как предприятие и подошли к труду как источнику дохода. В обмен на труд человек получает возможность удовлетворения потребностей. Труд — это и есть капитал. Он зависит от целого ряда условий. Прежде всего от генетики и состояния здоровья работника. Далее, чем больше внимания, заботы и ласки ребенок получает от родителей, тем талантливее и способнее он вырастает. Но, пожалуй, наиболее важный фактор доходности труда — компетенции и способность к инновациям. Таким образом, экономически ценным является культурный и образовательный уровень работника.

Экономическая теория человеческого капитала — это весьма продуктивный вызов социологии и антропологии. В сущности, концепция труда в неолиберализме является частичным отражением того, что марксисты понимали под свободным трудом. У Маркса он становится творческим началом, путем к свободе и всестороннему развитию человека. Это, конечно, утопия, но и либерализм не реальность. В конце концов, понятие труда как капитала оказывается не столь формальным как абстрактный труд, но до понятия свободного труда ему, конечно, далеко. Главным является вопрос о характере труда в условиях современного капитализма. В классическую эпоху рабочий не многим отличается от раба, труд оставался родовым проклятием человека. Сегодня все бóльшая часть людей освобождается от тяжелого физического труда и, главное, у них появляется больше свободного времени. С экономической точки зрения оно тоже привязано к труду. Во-первых, это форма отдыха, восстановления сил. Во-вторых, это время рутинного, домашнего труда. В-третьих, это время реализации потребностей. В-четвертых, это труд по восстановлению себя и общества. Так что скорее всего можно говорить о некой «конвергенции» марксистского и либерального понимания труда. Отчужденный, механический, однообразный труд — исходная точка, а труд как капитал, человек как предприятие — это, пожалуй, либеральная утопия, возможности которой следует проверять в ходе сравнения с марксистской утопией свободного труда.

Кстати, если посмотреть работу П. Сорокина о равенстве, то там можно обнаружить прелюбопытнейшую социалистическую утопию свободного труда. Сорокин был эсером и, видимо, убеждения юности, вопреки распространенному мнению, не всегда проходят. Сорокин перечисляет принципы марксистского анализа труда и высоко оценивает его идеи. Он считает необходимым продолжить идею Энгельса, высказанную в «Анти-Дюринге», о возможности достижения лишь экономического равенства. На самом деле различие богатых и бедных, так сказать, идейно уже преодолено, хотя множество людей голодают. Но это уже моральная проблема. И это означает, что современность подняла планку равенства на такой уровень, что готово распределять доходы по труду.[233] Собственно, и американские неолибералы исходят из этого.

Вопрос в том, что сам труд неодинаков. Одни трудятся эффективно, а другие нет. Есть разная степень таланта. Есть профессии, в которых труд оплачивается выше, чем в других. Наконец, есть творческие профессии, где трудом является нечто совсем иное, чем в нетворческих профессиях. Ясно, что сегодня нет глухих сословных и иных перегородок, исключающих получение творческой профессии. Однако образование, культурная среда все-таки разные и доступ к ним ограничен. Пока не все должным образом могут получить высшее образование. Но такую задачу нужно ставить. Дело не завершается уничтожением классов. Наоборот, только сейчас, хотя бы благодаря Интернету, начинается демократизация доступа к информации, знаниям и культурному капиталу. Другое дело, что массмедиа дают то, что называется массовой культурой. По-настоящему овладеть мастерством ученик может только находясь в руках настоящего мастера, и вот за расширение их круга следует бороться, а не сокращать число учителей и культурных работников, якобы повинуясь законам рынка.

Наоборот, то, что делают сейчас с образованием, культурой и наукой, это чистой воды государственный интервенционизм, направленный на ограничение доступа к науке и образованию. Например, когда сняли ограничения, народ стал платить деньги за получение гуманитарного образования, т. е. гуманитарии сами создали рынок. Конечно, юристы и экономисты — это профессии, востребованные системной трансформацией общества. Но интерес молодежи к культуре и искусству не объясняется только тем, что в сфере шоу-бизнеса можно неплохо заработать.

---

233 *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 264.

Эти рассуждения тоже приводят к признанию конвергенции сфер культуры и экономики. У Маркса труд рассматривается не только как экономическая категория. Это форма отчуждения, когда человек продает себя как рабочую силу. Дальше труд выступает источником прибавочной стоимости, т. е. капитала. Сам труд во времена Маркса был долгим, однообразным и изнурительным, превращающим человека в придаток машины. В XX веке ситуация меняется, люди меньше работают, больше получают, и труд становится более разнообразным и во все больших профессиях творческим.

Неудивительно, что, указав на недостаточность чисто количественного определения труда как рабочего времени, неолибералы смогли по-новому осмыслить роль труда в экономике. По Марксу, капитализм, превращая труд в рыночный продукт, оставляет силу и время и выбрасывает из него человеческое содержание. Либералы же считали Марксову теорию продуктом идеологии. Классическая экономика считала объектом исследования механизмы производства, обмена и потребления. Неолибералы меняют экономическую парадигму и по-новому задают предметную область. Они исходят из наличия ограниченных ресурсов и конкуренции их использования для разных целей.

Новое определение экономики было дано в 30-е годы Роббинсом: это наука о человеческом поведении как отношении между целями и средствами, имеющими взаимоисключающее назначение. Здесь работа уже не «винтик» в механизме капитала, а главный фактор экономики. Проблема не в том, как покупается труд, а в том, как он используется. Как понимает труд сам трудящийся: как экономически активный субъект или как рабочая сила?

Действительно, задолго до Маркса, еще в Библии, труд расценивается как родовое проклятие человека. Труд всегда понимали как нечто подневольное. Да, он источник богатства, но именно поэтому свободных людей превращали в рабов, использовали как рабочую силу. В неолиберальной экономике человек становится экономическим субъектом. Он трудится, чтобы получать заработную плату, которая есть доход от некого капитала, который является суммой физических, психологических и интеллектуальных способностей. Тут меняется и понимание капитала как источника будущих доходов. Труд — не товар, но включает капитал, который определяется как компетенция работника. Согласно старой теории, работник является частью машины. Теперь работник — владелец капитала-компетенции, получающий от него доход, — рассматривается как предприятие. Политическая экономия называется

теперь «экономикс». Происходит новая концептуализация экономической реальности. *Homo oeconomicus* прежде понимался как участник обмена и потребления. Теперь он рассматривается как антрепренер самого себя, как сам себе производитель и капитал, как источник дохода. Потребление же понимается как производство собственного удовлетворения.

Что дано человеку, что он может использовать как капитал? Прежде всего тело, генетическое наследие, здоровье. Кроме того, все, что наши социалисты называли «дармовым», — землю, недра, климат, свет, тепло, атмосферу. Но в каком-то смысле все это тоже произведено. Мы рождены и воспитаны родителями; земля, жизнь, люди — продукты сложной эволюции. Всегда казалось, что это неэкономические процессы. Конечно, они втягиваются в экономику, но не производятся, а потребляются ею. И потом, что дает учет такого рода ресурсов? Вряд ли предприниматель учитывает чистоту воздуха, качество потребляемых продуктов, когда заключает сделку. Как человек он, конечно, тоже сторонник экологического движения, но как предприниматель загрязняет среду, если ему не препятствовать. Если бы он ограничивал себя, то проигрывал бы в конкурентной борьбе. Антиглобализм влияет на экономику, но, скорее, как ограничитель. Хотя, в принципе, протест «зеленых» заставляет искать новые способы деятельности, так же как повышение цен на сырье заставляет более экономно его использовать.

Генетическое наследство и здоровье — это, конечно, то, что принадлежит человеку, но сегодня оно может быть улучшено только путем серьезных инвестиций. Если раньше речь шла о том, что молодые люди не должны уронить свой род в глазах других и вести себя сдержанно и достойно, то теперь одной аскезы недостаточно. Для сохранения хорошей физической формы необходимы натуральные продукты, спортивные студии и фитнес-клубы, а все это стоит дорого. Сегодня на рынке женихов и невест к конкурентам предъявляются новые требования. Помимо собственности, красоты и культуры требуется здоровье. Фуко различает расизм и современное политическое значение генетики. Последнее состоит в том, что общество заинтересовано в сохранении человеческого капитала путем его контроля и отбора. Следствием этой политики и является отъезд наших молодых женщин за рубеж с брачными целями. Столь же сложно и строение материнского капитала. Это не просто деньги. Родители должны передать ребенку культурный капитал, а это требует времени и усилий. Родители воспитывают детей, оплачивая тем самым тот кредит, который они когда-то получили от своих родителей.

Признавая интересной попытку неолибералов описать в терминах экономики рождение, воспитание, образование подрастающих поколений, нельзя не указать на поверхностность и, может быть, ошибочность рыночной аналогии. Для этого скорее годится понятия дара, т. е. язык доэкономических обществ. То, что мы даем детям, не возвращается сторицей. Мы всегда должны своим родителям. И можно ли, как предложили неолибералы, считать расплатой удовольствие, получаемое родителями от воспитания детей? Родители тратят время и силы, вкладывая в детей культурный капитал. Условно это можно описывать в терминах экономики. Но как можно подсчитать удовольствие? И все же было бы неверно отрицать эффективность неолиберального подхода к воспитательным и образовательным инвестициям. Они не ограничились школьным и профессиональным обучением, а учли, например, время, которое взрослые уделяют детям. Чем больше заботы и ласки они получают, тем лучше адаптируются к жизни. Их культурный уровень также улучшает человеческий капитал. Но об этом как раз и заботились консерваторы. Поэтому можно говорить о своеобразной «конвергенции» либеральных и консервативных программ модернизации общества.

Либералы высоко ценили мобильность и миграцию. Речь идет о том, что Шумпетер называл «инновацией». Он обратил внимание на тенденцию снижения нормы прибыли, которое корректируется не только империализмом, как думала Р. Люксембург, но и инновациями, прежде всего новыми технологиями. Инновации, согласно неолибералам, это тоже доход от человеческого капитала. Например, экономический рост Японии необъясним в терминах классической экономии, т. е. земли, капитала и труда. Наоборот, изучение элементов человеческого капитала позволяет понять рост Японии. Также и негибкие экономики стран третьего мира объясняются в терминах недостаточного инвестирования человеческого капитала.

Немцы уделяли социальной политике значительное место. Ее задача — создание социальных условий для развития рынка: борьба с монополиями, поощрение средних предприятий, увеличение числа собственников. Это вмешательство ради развития экономического процесса. Идея состояла в создании социума по модели предприятия. Человек должен стать по отношению к своей собственности, работе, пенсии, домашнему хозяйству предпринимателем, действующим по модели «инвестиции — затраты — прибыли». Для этого необходимо внедрение новых нравственных и культурных ценностей, чтобы индивид не отчуждался от соци-

альной среды. Конкуренция является принципом рыночной экономики, но она разрушительно действует на социальные отношения. Отсюда необходимость создания политических и нравственных рамок для конкуренции. Американцы это игнорировали и делали ставку на развитие рыночной экономики. Понятия спроса и предложения они применяли для описания и нерыночных отношений.

Неолибералы использовали разработанную логическим позитивизмом Венского кружка методологию критики обыденного языка для оценки деятельности правительства в терминах смысла и бессмыслицы. Это что-то вроде экономического трибунала, который судит правительство с точки зрения экономики, а не юрисдикции.[234] Даже правосудие расценивается в терминах экономической рациональности. Еще Бентам в XVIII веке поставил вопрос о стоимости преступности и судебной практики, которую не снижают ни казнь, ни ссылка. Поэтому принятые законы индексировались ценой противоправных действий.

Определение преступления как противоправного действия, которое карается законом, отражает точку зрения судьи. Неолибералы определяют преступление как действие, которое подвергает индивида риску быть наказанным, т. е. с точки зрения субъекта преступления. Происходит тот же концептуальный сдвиг, что и в отношении труда. Здесь утрачивается разница между нарушением правил дорожного движения и предумышленным убийством. Преступник не рассматривается в антропологическом аспекте. Строго говоря, нет и преступников, а есть люди, производящие противоправные действия. Закон понимается как речевое действие, дополняемое санкциями, превращающими речевой акт запрета в социальную реальность. Они тоже расцениваются с экономической точки зрения, т. е. смотрят, насколько они снижают уровень преступности.

Классическая система наказания была рациональной: преступник должен был подсчитать выгодность преступления. Теперь же оценка производится с позиций того, какое преступление можно терпеть, а какое нет. Например, до 1970 года стремились путем ужесточения наказания снизить предложение наркотиков. Для этого стремились разрушить систему производства и распространения. Но это привело к увеличению розничной цены наркотиков и к монополизации. А поскольку наркоман будет платить любые деньги, то он встает на путь преступления. Либералы заявили о неразумности ограничения предложения наркотиков. На рынке

[234] *Фуко М.* Рождение биополитики. С. 310.

наркотиков есть любители, способные отказаться при повышении цены, и есть наркоманы, которые будут платить любые деньги. Наркодельцы предлагают начинающим более низкую цену, а затем, приучив их, поднимают цену и толкают наркоманов на путь преступления. Точка зрения закона должна быть иной: добиваться высокой цены для начинающих и, наоборот, приемлемой, не криминогенной, для наркоманов. Отсюда разная политика для разных уровней участников. При этом речь не идет о пороках. Поскольку все люди — участники рынка, то основное внимание должно быть уделено окружающей среде.

Homo oeconomicus

Экономический человек — это человек производства, а не потребления. Поэтому те, кто критикуют массовое общество как общество потребления, критикуют вчерашний день. Сегодня речь идет о создании общества не супермаркетов, а предприятий. Но они понимаются не как фабрики и заводы, а как мелкий и средний бизнес. Это предполагает развитие правового общества, способного улаживать конфликты. Речь идет не о компенсации издержек рынка, а о создании благоприятных социальных условий для развития рыночной экономики.

В качестве рационального неолибералы расценивают экономическое поведение. Экономика понимается как наука о систематичности реакций на переменные среды. Но они идут дальше и считают экономическим любое поведение, принимающее реальность. *Homo oeconomicus* — это тот, кто в высшей степени управляем.[235] Это коррелятив руководства, воздействующего на среду и систематически изменяющего переменные среды.

Кто такой *homo oeconomicus* — неустранимый элемент свободы или объект управления? Очевидно, что в XX веке он задается как партнер правительства. Фуко отметил, что не существует теории *homo oeconomicus*. Исток этого понятия он видел в образе субъекта, оформившегося в английском эмпиризме. Он задается в терминах не души и тела, разума и страстей, духовной субстанции, а как возможность индивидуального выбора. Речь идет о неустранимом выборе, об интересе как форме субъективного желания. Дальше понятие субъекта развивается в аспекте общественного договора, в котором каждый по-своему заинтересован.

---

[235] Там же. С. 338.

Субъект права конституируется посредством договора. Возникает вопрос, почему соблюдается договор: в силу долга или интереса? Субъект интереса является условием функционирования субъекта права. Между ними есть некий антагонизм. Субъект права ограничивает себя в отношении другого. Наоборот, субъект интереса эгоистичен, он является экономической категорией. Каждый индивид преследует свой интерес, и в результате будет иметь место общая выгода. Фуко резюмирует: рынок и договор — это две разные структуры.[236] С этим нельзя не согласиться, но фактом является и то, что договоры возникли именно в торговле, на рынке.

Но по отношению к власти субъекты экономики и права выступают по-разному. Кондорсе считал, что интересы людей (и особенно их реализация) зависят от множества условий, но они оказываются выгодными для всех. В связи с этим А. Смит сформулировал теорию «невидимой руки», позволяющей субъекту интереса функционировать внутри общества. Откуда же возникла уверенность в рациональности всеобщих интересов, если каждый преследует и просчитывает лишь свои собственные интересы? Постулат рациональности экономического мира не связан с верой в провидение. Люди думают о собственной наживе, а выгоду получает все общество. У того, кто заботится об общем благе, дела идут хуже всех. Важно подчеркнуть, что в теории «невидимой руки» предполагается непознаваемость общего интереса. Скрытность общего интереса — это условие развития рынка.

Тезис о «невидимой руке» направлен и против политического суверена. Полицейское государство, с присущей ему меркантилистской политикой, конституировало правителя не как субъекта права, а как администратора, причем не только общества, но и экономики. По убеждению либералов, власть не должна препятствовать интересам индивидов. Фергюссон считал, что чем больше благ добывает человек для себя лично, тем богаче его страна. Французы пришли в Америку со своими проектами, и они все время рушились. Англичане преследовали свои личные интересы и сделали свои колонии процветающими. Отсюда следует, что и правительство не знает общего интереса и не должно вмешиваться в экономику. Политическую экономию Фуко определяет как критику правительства, которое должно признавать непознаваемость всеобщего экономического процесса и невозможность управления экономикой. Эта проблема встает перед Европой после неудач социализма и плановой экономики.

---

236 Там же. С. 344.

Согласно теории «невидимой руки», каждый действует во имя собственных интересов, но при этом достигается общее благо. Это исключает возможность мудрого правителя, который на основе точного знания экономических законов ведет страну к благоденствию. Но как это получается, никто не знает. Любые попытки, предпринимаемые с этой целью, ведут к отрицательному результату. Наоборот, французские физиократы претендовали на открытие экономических законов и предлагали свои «экономические таблицы» в качестве программы правительства. Они полагали, что на их основе можно знать, что нужно производить, и считали, что хорошее правление опирается на рациональное экономическое знание. Программа физиократов — это альтернатива тезису о «невидимой руке» А. Смита: правитель, строго говоря, не должен вмешиваться в механизм экономических интересов. Но поскольку сам государь является крупнейшим собственником, то его интерес тоже должен учитываться.

Все наши утверждения так или иначе всегда связаны с концепциями. Поэтому как «невидимая рука», так и «экономические таблицы» физиократов — это допущения, обусловленные различиями в стилях мышления. Не только А. Смит, но еще Мандевиль утверждал, что хорошие намерения в сфере экономики и политики приводят к плохим результатам, что общество, где господствует мораль, обречено на стагнацию. Эта позиция соответствует английскому эмпиризму. Наоборот, французские ученые — рационалисты, ищущие строгие законы, зная которые, можно управлять экономикой. Все-таки утверждение, что правительство не должно заниматься экономическими проблемами, звучит весьма странно. Зачем оно тогда вообще нужно? Судя по новостям, любое правительство в основном и занимается экономическими проблемами. Другое дело, что при этом открывается опасность взяточничества и коррупции. Но, вообще говоря, требование не заниматься управлением экономики кажется слишком радикальным. Принимая во внимание прежнее изложение, Фуко должен был искать баланс между неолиберальной и социалистической моделями. И он находит его у французских физиократов, опиравшихся на модель гражданского общества.

Если субъект права ограничивает власть суверена, то *homo oeconomicus* вообще отвергает его способность господствовать в экономической сфере. Раньше власть суверена была ограничена сверху — Богом, а потом правом. Теперь она должна соответствовать полю экономических взаимосвязей. Английские либералы пытались ограничить власть суверена рынком. Французские

физиократы рекомендовали действовать в экономике иначе, чем в политике. Суверен должен считаться с экономическими реалиями и контролировать их. Тут-то и возникает новая проблема, которую Фуко назвал искусством управления экономическими субъектами на основе правовых норм. Объектом такого управления и является гражданское общество. Это концепт правительственной технологии, рациональность которой оценивается с экономической точки зрения.

Обычно гражданское общество считают противоположностью государства. По мнению Фуко, оно не опора оппозиции, а часть правительственной технологии: *homo oeconomicus* и гражданское общество — взаимосвязанные элементы технологии либерального руководства.[237] Подобно тому как нравственный закон ограничивает произвол индивида, нормы гражданского общества играют роль правил, возникших в игре управляющих и управляемых. Фуко указывает на глубокую трансформацию этого понятия. У Локка оно определяется в политико-юридических терминах. У Фергюссона гражданское общество идентифицируется с нацией (народом) и является природно-исторической органической реальностью. Социальные связи складываются спонтанно. Общество не учреждается договором. Оно — продукт естественного желания быть вместе. Главной целью общества является достижение счастья индивидов. Отсюда общество связано не экономическими, а бескорыстными интересами — чувством симпатии, взаимопомощи.

Общество складывается спонтанно до всякого договора (Гоббс) и не требует учреждающего действия (Руссо). Формирование власти происходит естественным путем в силу связи индивидов, выполнения ими различных ролей в разделении труда, половых и возрастных различий. Люди отличаются друг от друга, но в обществе каждый находит свое место. Таким образом, власть образуется до правового акта учреждения и легитимации. Общество не может возникнуть на почве экономических интересов, которые разрушают органические взаимосвязи. Рынок ведет к глобализации. Общество же локально, оно состоит из семей, сообществ, сословий. Исследование Фергюссона — лишь один из примеров нового самоописания общества, возникшего во второй половине XVIII века. Здесь открывается социальная связь, возникающая естественным путем до всяких правовых актов. История тоже описывается по-новому как постоянная трансформация

---

[237] Там же. С. 364.

социальной ткани в результате игры экономических интересов. Понимание гражданского общества как нации, народа задает новое понимание власти как органической формы общества. Именно в рамках такой модели возникают вопросы о том, как должно функционировать государство по отношению к обществу, нужно ли обществу правительство и если да, то какое.

Подводя итоги либеральным самоописаниям общества, можно отметить следующее:

— В Средние века управление требовало мудрости, т. е. соответствия действий правителя с природными и божественными законами.

— Начиная с XVI века в расчет принимается власть и богатство. Правление регламентируется рациональностью суверена.

— В XVIII веке осознается экономическая рациональность, на основе которой должно действовать правительство. Либерализм ставит проблему искусства управлять соответственно рациональности самих управляемых.

— Марксизм тоже отвечал на эту проблему и предлагал управлять с позиций не индивидуальных интересов, а мировой истории.

— В итоге мы имеем множество правительственных рациональностей, которые являются предметом политических споров. Как считал Фуко, политика — это и есть игра различных искусств управления и споров об их преимуществах.

— Немцы считали государство естественной формой развития общества. Англичане считали общество продуктом согласия, а необходимость власти связывали с конфликтами. Общество — это благо, а правительство — неизбежное зло.

— Во Франции обсуждается проблема третьего сословия. Буржуазия понимается как субъект истории. Общество поддерживает порядок и обеспечивает равновесие. И наряду с этим оно выступает субъектом истории. Благодаря экономическому интересу традиционное общество начинает развиваться и порождает историю.

Государство, которое выражает волю народа, называют тоталитарным. Такое государство активно управляет экономикой, заставляя ее служить более высоким целям. Неолибералы поставили рынок во главу угла и привязали к нему и власть, и общество, и человека. Они считали, что если не мешать экономике, то благосостояние людей возрастет, что не удавалось даже народному государству. Наши реформаторы создали дефицит и отпустили цены. Рынок, конечно, образовался, но по образцу барахолки: *homo oeconomicus* у нас — это челнок. При этом работает «логика

капитала», т. е. образуются монополии, которые диктуют цены. И это не просто нарушение законов рынка, а грозный признак кризиса. К рынку и экономике модернизация не сводится. На рынке действуют люди, которые вступают в регулируемые правом отношения. Стало быть, успех рынка зависит от людских качеств, от социальных институтов, от юридических норм и законов. Будем мы строить капитализм, социализм или какую-либо идеальную колонию — как сложится дело, будет зависеть от людей, от культуры того слоя, который будет основой нового общества. Поэтому любой реформатор должен быть аналитиком в этом вопросе, и ему следует просчитать последствия своего проекта. Конечно, в истории чаще всего действуют по принципу: сначала нужно начать дело, а там посмотрим. Но и в этом случае необходимо, как говорят нынче, постоянно «мониторить». Как на рынке есть рэкетиры, если им не препятствовать, так и во власти процветает коррупция, если с нею не бороться. Но ведь так не бывает, что сначала появляются кристально чистые люди, и только тогда можно затевать реформы. Поскольку мы не занимались воспитанием предпринимателей, то главным участником рыночной экономики стал криминалитет. Отсюда своеобразие нашего капитализма.

Либерализм в теории и на практике

Либеральный проект выглядит вполне симпатично не только на бумаге, но и там, где его придерживаются в Европе и в Америке. Симпатию вызывает прежде всего расширение сферы личной свободы и ограничение государства функцией поддержки самых общих формальных законов. Англичане раньше всех разрабатывали либеральные идеи и взамен бесперспективной борьбы с пороками предлагали использовать страсти для процветания общества. Философ Мандевиль в своей «Басне о пчелах» показывал, как уравнительная справедливость приводит общество к застою, и наоборот, как конкуренция, спекуляция и даже виноторговля способствуют его расцвету. Хайек писал: «Цель социалистов — равное распределение доходов — неизбежно ведет к замене естественного порядка жесткой организацией. В свободном обществе никто не занимается распределением, ибо никто не может предвидеть результаты труда. Справедливость можно лишь толковать как комплекс норм корректного индивидуального поведения».[238]

---

[238] *Хайек Ф.* Познание, конкуренция и свобода. СПб., 1999. С. 85.

Преимущества англичан перед французами, зацикленными на идеях одновременно равенства и сильного государства, регламентирующего все сферы жизни, проявились в том, что они в своих социальных преобразованиях, как правило, обходились без революций. Это не объяснимо индифферентностью англичан или их крайним индивидуализмом. Скорее всего это не доказывает и то, что либерализм является для них своего рода «врожденной идеей». На самом деле им удалось найти более эффективную поддержку сильной государственной власти, но это была не столько либеральная, сколько консервативная идеология. Ошибка теоретиков либерализма в том, что они ставят телегу перед лошадью, т. е. принимают идею за основу, в то время как за ней стоит создание целой системы институтов, обеспечивающих социальный порядок, и рынок является только одним из них. К этому необходимо добавить особенности судебной системы, формирование особого слоя публики — разнородной в социальном отношении группы людей, объединенных почтой, прессой, журналами, театрами, а главное, здравым смыслом, который формировался в ходе обсуждения как литературных, так и политико-экономических новостей.

Либеральный проект хорош, пока его защитники с иронией относятся к попыткам его абсолютизации и не отвергают других форм жизни. Взамен натуралистического или онтологического обоснования либерализма следует использовать культурантропологический подход. Это значит спрашивать, какими институтами осуществляется общественное единство, чем компенсируются христианские практики греха и покаяния, связывающие людей состраданием, что придет на место государства и соответствующих дисциплинарных практик, исключающих бестиализацию людей. Наконец, мы должны спросить: не являются ли новые формы контроля не только более эффективными, но и более репрессивными, не является ли свобода в либеральном обществе иллюзией?

Настороженность обывателей вызывает то обстоятельство, что далеко не всегда и не везде либерализм оказывается средством процветания жизни. Интеллигенция, тяготеющая к сохранению национальных традиций и культурной почвы, критикует либерализм за отказ от духовности — совокупности представлений об истине бытия, идеалов гуманизма и христианской морали. Политики озабочены умалением роли государства. Социалисты и демократы беспокоятся, что в условиях рынка люди окажутся незащищенными, а сторонники аристократической ориентации озабочены падением высших ценностей, которые реализует и защищает элита. С точки зрения морали либерализм представляет

собой абсолютно бессердечное, прагматическое мировоззрение, лишенное сострадания, нравственной солидарности и поэтому обрекающее общество на деградацию.

Сильные государства, обеспечивающие выживание, развитие как людей, так и созидаемой ими культуры, опирались не только на военную силу, но и на символическую — религиозную, моральную, национальную, идеологическую мобилизацию. Государство не оставалось идеей, а строилось как система эффективных институтов и специфических дисциплинарных пространств, в которых осуществлялось формирование государственного тела. Поэтому снижение его роли до функции надзирателя за соблюдением прав человека кажется слишком опасным. Как социалистам, которые исходят из справедливости, равенства и иных предпосылок, так и консерваторам, которые опираются на традицию и почву, либерал противопоставляет рыночную стихию. «Моральность поведения — не только со стороны предпринимателей, но и тех, кто работает на себя, — писал Хайек, — заключается в ведении честного соревнования. Правила игры допускают ориентацию только на ценовые абстрактные показатели, в ней нет места симпатиям или антипатиям, субъективным оценкам заслуг своих конкурентов. В противном случае мы имеем случай личного поражения под маской диктата».[239]

Рынок — это не нечто разъединяющее людей, как думали христиане, он не является местом их бестиализации, а реализует опыт признания по формуле: как ты мне, так и я тебе. Если раньше та или иная группа, опираясь на силу, устанавливала свои привилегии и заставляла остальных служить, платить дань или работать на нее, то в условиях рынка происходит обмен на основе закона спроса и предложения. Более того, в такой обмен втягиваются не только свои, но и чужие, и это ограничивает применение силы против других народов.

Следуя требованиям развития мирового рынка, который не терпит границ, либералы провозгласили приоритет конкуренции, а не солидарности на почве этических или национальных чувств, моральных ценностей, философских или научных идей. «Простое признание, что разные люди могут по-разному использовать одни и те же вещи, при этом к взаимной пользе один отдает часть своей собственности в обмен на нечто, принадлежащее другому, — в этом заключается основание разумного согласия».[240] Рынок

---

[239] Там же. С. 97.
[240] Там же. С. 58.

характеризуется либералами как глобальный тип порядка, который превосходит любую форму сознательной организации, ибо позволяет людям — эгоистам и альтруистам — адаптироваться к неизвестным целям множества незнакомых существ. Главная цель рыночного общества абсолютно инструментальна, она гарантирует абстрактный порядок, дающий возможность каждому преследовать свои цели.

Опора на рынок приводит либералов к космополитизму. Но в этом многие видят их недостаток. Сначала консерваторы, а сегодня противники глобализации выступают против уничтожения национальных границ. Мировой рынок и особенно мировая биржа отрываются от реальной экономики. Проблема современного либерализма состоит в том, что он переносит идеологию, сформировавшуюся в эпоху расцвета капитализма, для которого национально-государственные перегородки во всех формах — от таможенных пошлин до регулирования рынка — стали препятствием, на современность. Глобализация обнаружила несостоятельность универсалистских претензий либерального проекта. Из средства критики фундаментализма и тоталитаризма он превратился в их защитника.

Хайек понимал, что создает утопию. Так, он перечисляет причины, препятствующие реализации глобального либерализма. Среди них есть и моральные препятствия. Сам он, скорее всего, не смог бы с легкостью через них перешагнуть. «Признание права граждан на определенный минимальный стандарт жизни, продиктованный уровнем благосостояния страны в целом, подразумевает признание своего рода коллективной собственности на ресурсы страны, что несовместимо с идеей Открытого общества, ибо создает для него большие проблемы. Даже в перспективе далекого будущего не станет возможным везде обеспечить одинаковый минимальный уровень жизни абсолютно всем».[241] Парадоксально, что даже гуманизм и мораль в рамках этого «мегапроекта» обернулись репрессивностью: права человека, который, разумеется, определяется как европеец с его набором ценностей, становятся средством давления и подавления местных культур, опирающихся на собственные традиции и нормы нравственности, которые всегда дополняли «общечеловеческую» мораль. Последняя обеспечивала общение с чужими и гарантировала необходимую степень толерантности. Возникает вопрос: достаточно ли этих всеобщих и формальных требований вежливости по отношению к чужому

---

[241] Там же. С. 99.

для регулирования отношений между людьми? Либеральная этика, легитимирующая отказ индивида от жесткой привязанности к почве, государству, семье, к тому, что раньше называли долей или судьбой человека, на самом деле сослужила неважную службу. Неудивительно, что нынешние молодые люди тяготеют к архаичным формам жизни и даже пытаются возродить некие ритуальные практики.

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА В КОНСЕРВАТИВНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Как менялась семантика описания природы, государства, общества, экономики, религии, права, морали, искусства, истории, человека и прочих институций? Главное изменение состоит в смене интереса: вопрос «Что?» заменяется вопросом «Как?». Это объясняется растущей дифференциацией общества и усложнением функций его подсистем. Целью современного общества скорее всего не является «всестороннее развитие человека». Социальная структура с ее институтами задают роли, которые играет человек, занявший то или иное место в социальном пространстве. Общество становится все более дифференцированным, интеграционные отношения складываются между экономическими, политическими, информационными подсистемами, а не на почве интересов совместно живущих людей. Конечно, социальные институты в каком-то смысле являются продуктами человека, даже если он участвует только в их воспроизводстве. Люди встраивают «человеческое» в остывающие социальные пространства, например устанавливают дружеские отношения на работе. Осознав, что общество не предназначено для дружбы, человек может создавать коммунальные пространства вне официальных мест труда. Сейчас у него много свободного времени и есть средства, позволяющие искать такие сообщества в сфере развлечений. Скорее всего, сегодня реализуется модель «сетевого единства», которое достигается уже не партиями или международными организациями, а индивидами, стихийно стремящимися к объединениям на основе частных интересов.

К сожалению, расширение рынка труда и рынка развлечений не означает освобождения людей, которые, избавившись от одних зависимостей, попадают в другие. Поэтому интегра-

ция должна включать духовную, гуманитарную составляющую, ибо она затрагивает отношения людей. В этой связи представляют интерес нелиберальные модели единства, которые выстраивались в начале прошлого века в Германии. Такие мыслители, как М. Вебер, В. Зомбарт, О. Шпенглер, М. Шелер, Н. Элиас, Э. Юнгер, К. Шмитт и М. Хайдеггер, пытались противопоставить либеральному обществу не социалистические модели, а органические целостности. Поскольку в сегодняшней России их теории воспринимаются гораздо более широкой аудиторией, чем проекты Р. Рорти, Ю. Хабермаса и Н. Лумана, то возникает задача их реконструкции и оценки в аспекте современности.

Язык единства

Консерватизм в политике и экономике, в науке и искусстве, в моде и повседневной жизни — все это разные явления. Что же их объединяет? Консерватизм считается уделом стариков, которые брюзжат по поводу новаций, которые к нам привозили с Запада. Интересно, где же существует то новое, которое еще не возникло? Традиция имеет по меньшей мере три больших и специфических значения. Во-первых, традиция может означать традиционность и указывать на преемственность или непрерывность, которые всегда присутствовали, например, в строительстве, живописи или музыке. Традиция проявляется в качестве непрерывности культурной памяти, которая должна признавать и включать различное историческое понимание. Во-вторых, традиция может означать всеобщее содержание, здравый смысл, который всегда уже говорит нам нечто, прежде чем мы начинаем размышлять. В-третьих, традиция означает признание авторитета и его знаний. В этом смысле традиция для нашего понимания оказывается прежде всего открытостью к другому, который передает нам опыт и свое понимание мира. Это никоим образом не означает, что его мнение следует одобрять и принимать без критики. Наоборот, следует слушать всерьез голос другого и вступать с ним в диалог.

В последнее время все только и говорят об инновациях. Однако нельзя забывать о той цене, которую порой приходится платить за воплощение «прожектов», абстрагирующихся от технологических, научных, экономических, социальных и культурных возможностей, запас которых накоплен в той или иной стране. Социализм, может быть, и неплохая модель общества, но, как указывал сам Маркс, его экономическая база должна быть подготовлена капи-

тализмом. При всем критическом отношении к российскому капитализму нельзя не признать, что возврат к нему в значительной мере вызван не только субъективным разочарованием, но и объективными причинами. В деле построения социального государства европейские страны достигли бóльших успехов, чем некоторые страны бывшего соцлагеря. Китайцы, приезжающие в Европу, именно там с изумлением находят «преимущества социализма».

По мере пробуксовки нетерпеливые новички прибавляют обороты и увязают все глубже, в то время как опытные водители убавляют газ и постепенно выводят застрявший автомобиль на твердую дорогу. Продолжая эту аналогию, можно напомнить высказывание М. Тэтчер, что общество без консервативной идеологии это все равно что машина без тормозов. Очевидно, английский консерватизм направлен на сохранение так называемых буржуазных ценностей, которые сегодня разрушаются уже без усилий леворадикальной критики.

Если вспомнить историю, то Марксова критика буржуазного общества, которая легла в основу социалистической модернизации, опиралась на ценности традиционного общества. Капитализм разрушает старые ценности земли, рода, труда, чести и измеряет все это деньгами. В результате земля продается и покупается, а человек превращается в рабочую силу. Деньги и рынки девальвируют традиционные нормы поведения в иерархическом обществе, где люди разных сословий чувствовали себя звеньями одной цепи, и по-новому объединяют людей в погоне за прибылью. В основе капитализма лежит универсальность рынка и определение стоимости на основе абстрактного труда, измеряемого количеством рабочего времени. При этом ценность природных ресурсов (земля, вода, воздух), а также человеческие затраты (отчуждение) не принимаются во внимание. Природа превратилась в «кладовую сырья», уникальные изделия — в товары серийного производства и массового потребления, а человек — в рабочего или буржуа.

Общество воспроизводится в отношениях людей, но использует их как простой материал в том режиме, который резко отличается от человеческой формы этого материала. Индивидуальные лица формируются как общественные личности. Проблема отчуждения, поставленная молодым Марксом, стала основной в «западном марксизме», имеющем дело с критикой «общества благоденствия». Что такое отчуждение? Это, во-первых, превращение вещи, изделия в товар, а человека — в рабочую силу. Во-вторых, это форма сознания, когда я есть такой, каким меня представляют другие. В-третьих, это утрата собственного Я и неподлинный об-

раз жизни. «Отчуждение» — слишком широкое и неопределенное понятие. Многие формы отчуждения не может преодолеть никакая политическая революция.

Философы левой ориентации спрашивали: как частные лица могут быть представителями институтов? Можно перевернуть вопрос: что происходит, когда общественные роли играются индивидуумами? Например, в рамках семьи закон представляют родители, однако родовые отношения все-таки оказываются решающими. Закон собственности подстроен под антропологию: всегда должен быть наследник состояния, и желательно, чтобы им был собственный ребенок. Другое антропологическое или родовое основание экономики проявляется как некая естественная граница накопления богатства. Прежние способы производства обеспечивали невысокий доход, так как один работник мог, кроме себя, прокормить сравнительно небольшое число людей, и это были в основном дети. Раб, лишенный семьи, работал на хозяина, крестьянин, кроме семьи, мог содержать еще и барина. Но их труд был одинаково малопроизводительным. Прежние способы производства были более устойчивыми, так как не вели к перепроизводству. Так называемый азиатский способ производства может служить примером «вечного возвращения». Он неподвластен никаким социальным катастрофам. Его ядро составляет община, которая сохранялась, несмотря на смену политических режимов.

Деспотическое государство перекраивает родовое общество. Оно существует всегда как идея и воплощается в разных формах феодального, капиталистического, социалистического и тому подобного государства, которое превращает людей в рабочие детали, подчиненные идее. Точно так же оно контролирует собственность, деньги, торговлю. Как известно, капитализм складывался постепенно, а стадия государства наступает мгновенно. Эпоха накопления капитала — сбор документов на право собственности, имеющей малую цену в результате дезинтеграции старой системы, затем — продажа собственности в момент повышения цены. Но капитализм — это не просто спекуляция земельными участками и прочими товарами, это инвестиция производства в условиях наличия дешевой рабочей силы. Потребляя особый товар — рабочую силу, капитал начинает расширенное воспроизводство, вплоть до бесконечности. Маркс описывал рождение капитализма как встречу рабочей силы (пролетария) и капитала. Капитализм начинается, когда капитал присваивает производство. Спекуляция — купить, где дешево, продать, где дорого, — может существовать в любом государстве. Поэтому производительность труда — это главный

фактор развития общества. Только в развитых странах, где три процента населения обеспечивают остальных продуктами питания, можно говорить о расцвете символического производства.

Докапиталистические общества в условиях нехватки ограничивают потребности и желания; капитализм не ограничивает их, например, моралью, а, наоборот, стимулирует их с целью расширения рынка. Медиумом общества становятся деньги. Их часто ругают, желтый металл долгое время считался воплощением дьявола. На самом деле деньги — великое цивилизационное изобретение. Борьба за владение собственностью разрешается не силой, а посредством покупки и продажи. Конечно, деньги долгое время сосуществовали с другими медиумами, да и сегодня еще не все продается. Поэтому их нельзя считать универсальным средством улаживания всех конфликтов. Любовные отношения опосредуются галантным дискурсом и требуют для своего осуществления некой «поэзии». На науку и бизнес накладываются моральные ограничения. Таким образом, существует множество медиумов, посредством которых общество нормализует поведение индивидов. Поэтому модель капиталистической экономики никогда не реализуется на 100 %. Не все можно купить и не все продается. Всегда остается рутинная домашняя работа. Наконец, производство общества как целого, духовное производство — культура, философия, религия, наука, особенно фундаментальная — не является коммерциализированным.

Человек как гражданин мира

Простое иерархическое общество или деспотическое государство не признают сомнений и опираются на абсолютные непререкаемые догмы. При этом иерархия присутствует не только в государстве, но и в природном и Божьем Царстве. Отсюда главная «эпистема» любых дисциплин — это онтологизированная иерархия единого, соединяющего части в одно целое. Решающим фактором единства начиная с XVII века становится наука. Формируется идеал господства разума над обществом. Старое феодальное строение, созданное совместными действиями церковной и феодальной власти, преобразуется в рациональную конструкцию, в основе которой лежит право. Отношения между государствами Кант рассматривал по аналогии с конкуренцией людей. Он верил, что войны и бедствия, проистекающие от войн между государствами, заставят найти такое гражданское устройство, которое обеспечит

безопасность людей. В работе «К вечному миру» Кант сформулировал законы, по которым люди живут во всемирно-гражданском состоянии. Должен существовать особого рода союз, который можно назвать «союзом мира», который положит конец войнам раз и навсегда. Его задача состоит в обеспечении свободы государств, причем без принуждения, как в случае объединения индивидов.

Канта упрекали за формализм и за абсолютизацию категорического императива, который расценивался как явное ограничение индивидуальной свободы. Его идеи развивались не только в либеральном, но и в социалистическом направлении. Конечно, категорический императив является общим требованием, но он может дополняться разнообразными постулатами той или иной «прикладной этики», и таким образом он легко вписывается в любой социальный контекст.

Принципиальный вопрос относительно кантовской этики состоит в том, что есть зло, которое не надо желать себе и не делать другому. Во-первых, допущение об изначальном, метафизическом зле выступает необходимой предпосылкой морали. Кант это хорошо понимал, о чем свидетельствует его «Религия в пределах только разума», где содержится рассуждение «О существовании злого принципа наряду с добрым, или Об изначальном зле в человеческой природе». Отказываясь от натуралистического истолкования, Кант вынужден допустить «грамматическое» различие добра и зла, без которого невозможно говорить о человеке.[242] Во-вторых, то, что по моральным соображениям расценивается как зло, а по эпистемологическим — как заблуждение, оказывается необходимым условием процветания жизни. Таким образом, зло одинаково присутствует в доктринах Канта и Ницше. Правда, они отрицали применимость понятия метафизического зла к человеку и разбили его на множество различных опасностей, которым эффективно противодействует не запретительная мораль, а разрешительная, т. е. прикладная этика. В-третьих, в сочинениях Канта можно проследить некую эволюцию: сначала человек принимается как склонный к добру от природы, затем как нейтральный относительно добра и зла и, наконец, как предстающий в каком-то дьявольском виде.

Автономность субъекта означает независимость от давления биологических, социальных, национальных, этнических и иных факторов. Это кажется опасным, ибо означает обоснование индивидуализма. Вместе с тем Кант нашел черту, отделяющую

---

[242] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 92.

субъективизм от индивидуализма. Автономный субъект сам ограничивает пределы своей свободы. Как кажется, это характерно и для либерального проекта, современные сторонники которого, в отличие от экономиста Ф. Хайека, не признававшего иных регулятивов, кроме рынка, настаивают на соблюдении прав человека. Этот подход хорошо согласуется с кантовскими идеями морального закона внутри нас и «мирового правительства» вне нас, контролирующего соблюдение прав человека, которые неизбежно нарушаются в рамках национальных государств.

В основе кантовской космополитической программы гражданина мира лежит мораль и разум, что предполагает отказ как от биологической, так и национально-культурной обусловленности. На самом деле концепция человека как родового существа вовсе не приводит к обособленности и замкнутости, а, наоборот, раскрывает вполне реализуемый проект. Тот, кто удовлетворен и гордится собой, не боится чужого. Отсюда злобно-недоверчивое отношение людей друг к другу преодолевается не моралью самодисциплины и самотабуирования, а позитивной этикой добрососедства, дружественности и братства.

Сущность человека как родового существа, по Канту, состоит в его разумности. Родовое существо — это и есть гражданин мира, ибо разум не зависит от цвета кожи и национальности. Более того, он способствует преодолению биологической агрессивности и эгоизма. Качества человека, воспитанные в рамках локальных сообществ, т. е. принадлежность к этносу, группе или сословию, считаются источником злобы, конкуренции и войн. Наоборот, разум делает человека космополитическим существом, преодолевающим стресс чужого. Именно это различие и должно стать предметом преодоления. Понимание родовой природы, определение сущности человека как разумного существа и тем самым как гражданина мира оставляют описанную дилемму непреодоленной. Как бы мы ни метались между привязанностью к крови и почве, с одной стороны, и принадлежностью к универсальной культуре — с другой, мы приходим к тяжелым проблемам, которые решаются войной. Любовь к родине и ответственность перед предками оборачиваются шовинизмом, а космополитизм — абсолютизацией европейской или иной культуры, которая требует во имя своего утверждения уничтожения чужой культуры. Стало быть, надо менять оба понятия человека как родового, так и всемирно-разумного существа.

На самом деле в «Антропологии» Канта отвергается космополитическая позиция. Ведь «гражданин мира» — это живущее

на земле разумное существо, но, как полагает Кант, невозможно определить его характер, так как для сравнения требуется «неземное» существо. «Задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два вида разумных существ, исходя из опыта, а опыт не допускает такого сравнения».[243] Если нельзя определить природу человека, то ее и нет, и человек является сам себя создающим существом. Наделенный способностью быть разумным, он может сделать из себя разумное животное. Разумность важна для его самосохранения, воспитания, управления собой и другими. Но природа вложила в человека зерно раздора. И Кант видел в этом ее непостижимую мудрость.

В принципе, космополитический подход к человеку как гражданину мира не должен вызывать возражений, если применять его в гармонии с другими требованиями. Трудность в том, что как права, так и моральные обязанности являются универсальными по определению. Однако родина требует патриотизма, семья и дети — патернализма, профессия — исполнения должностных инструкций. Гуманный космополит, опирающийся на права человека, неизбежно вступает в конфликт с инстанциями государства.

Чего-то не хватало в речах Канта. Человек как гражданин мира оказался слишком абстрактной фигурой. Распад феодального общества заставил усиленно заняться воспитанием нации, которая все резче отличалась от совокупности людей, связанных общественным договором. Снова было реанимировано чувство патриотизма. Для сплочения нации потребовалась общность территории, языка, а также культуры и даже вероисповедования. Когда к этому добавилась кровь и почва, т. е. общие предки, от которых произошел гражданин, и земля, на которой он вырос, то получилось нечто столь опасное, что после Второй мировой войны снова началась критика теперь уже национального государства.

Фихте восхвалял «замкнутое торговое государство» и видел назначение человека в защите отечества. Он различал два вида людей и два типа сознания. Первый тип образуется сам собой, в его основе лежит чувственный эгоизм, любовь к себе, принцип наслаждения. Второй тип сознания образуется в процессе воспитания. Он основан на познании предмета любви, в основе этого типа лежит любовь к другому. Познание преодолевает эгоизм и раскрывает человека как звено нравственного порядка. «Собственное

---

[243] *Кант И.* Антропология. СПб., 2002. С. 430.

назначение человеческого рода на Земле состоит в том, чтобы свободно сделать себя тем, что оно собственно есть изначально».[244] По Фихте, время и место для этого готовы. Именно немцы должны начать новое время, суть которого не в научно-технических открытиях, а в нравственном воспитании.

Государство и человек в философии свободы Гегеля

Пожалуй, наиболее философски основательным идеологом государственного единства был Гегель. В понятиях целостности или тотальности он концептуализировал опыт соотношения государства и революции, в его философии чувствуется влияние просветителей и романтиков. Через раздвоение единства на противоположности, благодаря их синтезу и новому раздвоению несчастное сознание достигает единства с абсолютом. Гегель искал единства государства, человека и Бога. В «Феноменологии духа» существенно то, что человек осознает себя как соучастника Бога. Поэтому его экзистенциальные самопреодоления оказываются важнейшей частью священной истории.

Гегель определял Просвещение как желание действовать посредством рассудка. Он служит объективной религии (теологии), но не способен превратить теоретические принципы в практические. Он разыскивает оправдание для всякой страсти, является слугой себялюбия. «Просвещение, — писал Гегель, — делает человека умнее, но не делает его лучше».[245] Гегель хотел сделать религию субъективной. Субъективная религия — это дело сердца, которое является источником моральных чувств и прежде всего совести. Однако, когда речь заходит о требовании стряхнуть с себя жизненные заботы, презреть богатство, оно объявляется общим местом, литанией, которую нельзя принимать всерьез: «Собственность и ее судьба стали для нас слишком важными, чтобы рефлексия такого рода могла быть для нас приемлемой, отказ от них мыслимым».[246]

Реконструируя развитие самосознания, Гегель писал, что сначала Я выступает как ночь, абсолютная темнота, которая постепенно освещается образами предметов: «Царство образов — это

---

244 *Фихте И. Г.* Речи к немецкой нации. СПб., 2009. С. 102.

245 *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1972. Т. 1. С. 58.

246 *Гегель Г. В. Ф.* Дух Христианства и его судьба // Философия религии. М., 1975. С. 116.

грезящий дух».[247] Дальнейшее наступление самосознания на предмет проявляется в языке. Знак — это снятие бытия объекта, превращение его в сущность сознания: «Через имя предмет рожден изнутри как сущий. Это первая творческая сила духа».[248] Изобретение имен — это произвол, но закрепленный в знаке. Память — форма порядка, первый труд пробудившегося духа. Это уже занятие самим собой, отличающееся от воздействия, которое оказывают на сознание вещи. Я становится деятельным и полагает себя как всеобщее. Это происходит на уровне воли: желания лишь кажутся автономными, на самом деле они зависят от того, чего хотят. Удовлетворение вожделения — не только уничтожение предмета, но и труд. Человек — существо потребляющее и трудящееся. Труд предполагает орудие, орудие предполагает хитрость. «Хитрость — это великое умение вынудить других быть такими, какие они в себе и для себя».[249] Благодаря хитрости, полагал Гегель, воля сначала проявляет себя как женское начало.

В отличие от «Феноменологии духа», где диалектика желания раскрыта на примере борьбы мужчин за господство, в «Реальной философии» используются две фигуры (точнее, два характера): мужчина и женщина. Один характер — мужское побуждение — определен как открытая, прущая напролом сила. Другой — как злое, подземное, хитрое начало, наблюдающее, как внешняя, открытая сила губит себя. Женщина выступает как сущность, дразнящая, соблазняющая, подсовывающая негативное, опасное для жизни. Отсюда выводится познание. Такой ход не кажется нелогичным, если иметь в виду библейскую историю о грехопадении. Ева соблазнила Адама, и это, конечно, нехорошо. Зато он познал ее, и это уже позитивно. Речь идет не о предметном, а о внутреннем познании характеров друг друга. Познавая себя в другом, каждый снимает себя: «Дразнить (Reiz) — значит самому приходить в *возбуждение*, то, что дразнит, означает нечто в себе неудовлетворенное, но такое, что его сущность — в другом. Это собственное снятие есть его *бытие-для-другого*, в которое оборачивается его *непосредственное* бытие... Другое есть, следовательно, для меня, то есть оно знает себя во мне... Это познание есть *любовь*».[250] Она становится началом, точнее, условием нравственности. Гегель расписывает диалектику удовлетворения любовного побуждения,

---

[247] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1972. Т. 1. С. 292.
[248] Там же. С. 292.
[249] Там же. С. 308.
[250] Там же. С. 310.

вводит понятие предмета (это сама любовь) и средства любви, коим оказывается семейное владение. Вожделение благодаря собственности обретает, как писал Гегель, «священный» характер. Семья раскрывается как единство следующих моментов: а) любви как любви естественной, рождения детей, б) самосознательной любви, сознательного ощущения и умонастроения и их языка, в) совместного труда и приобретения, взаимных услуг и забот, г) воспитания.

Свободное, безразличное бытие индивидов, писал Гегель, это и есть естественное состояние. Важнейшим условием становления социальности является диалектика борьбы одной семьи против другой. Собственно, семьи и являются свободными индивидуальностями, ведущими борьбу за признание: приобретение земли, труд на ней означает исключение другого. Бытие перестает быть всеобщим. На ранней стадии существования характерны труд всех и для всех и пользование — пользование всех. Затем складывается различие всеобщего и абстрактного труда. Всеобщий труд — разделение труда, экономика. Абстрактный труд — труд, выходящий за пределы собственных потребностей, механический труд для другого. Отсюда и дух становится абстрактным, анализирующим. В труде Я непосредственно делает себя вещью, формой, которая есть бытие. Это наличное бытие Я отчуждает, делает его чем-то чуждым в себе и таким образом сохраняет себя в нем. Человек, по Гегелю, становится личностью тогда, когда достигается совпадение мнений, единство воли Я и другого в феномене стоимости.

Так, Гегель ставит вопрос о правах индивидов в естественном состоянии. Благодаря праву индивид становится правовым лицом. Право есть отношение лица в его поступках к другим. Признавая другого, самость перестает быть отдельным, независимым индивидом: «Человек необходимо признается другими и необходимо признает других».[251] Индивиды нарушают бытие другого фактом владения (это — мое). Это еще не собственность, которая предполагает признание права владения. Право направлено не на вещь, а на нечто третье. Я захватил вещь и считаю ее своей, но этого недостаточно. Вещь становится моей собственностью в результате признания других. Чем же, собственно, я владею? Тем, что я захватил, держу в руках, поглощаю? То, что я пометил как свое? То, что я обрабатываю, что является продуктом моего труда? Захваченное становится собственностью благодаря договору. Это отношение признания Гегель характеризует как право.

---

[251] Там же. С. 315.

Гегель отвергал теорию общественного договора, ибо считал «общую волю» продуктом государства. Государство же возникает как результат священного насилия великих людей, чувствующих ответственность перед историей. Рассматривая разные формы государства, Гегель расценивает их по степени интеграции в единое целое. Тирания отвергается потому, что она излишня, а не по моральным соображениям. В демократических государствах Гегель различает буржуа (занятого частной жизнью) и гражданина (ориентированного на общество).

Свобода понимается Гегелем как полная самодостаточность. Поскольку речь идет о метафизической самодостаточности и независимости субъекта от всего внешнего, то нельзя считать его основоположником философии автономной индивидуальности. Свобода основана на страхе потерять себя, а также на чувстве безопасности. Очевидно, что в экзистенциальном плане она является выражением стресса чужого. В борьбе за признание на уровне самосознания формируется понятие свободы. Наоборот, в социальном аспекте идеалом для Гегеля является греческий полис, где диалектически согласуются индивидуальность и солидарность. Живая свобода связана не с Я, а с Мы, с народом.

Особенность йенского периода в духовной эволюции Гегеля — осознание важности таких «неинтеллигибельных» форм опыта, как любовь, и борьба за признание. В «Феноменологии духа» человек задается не как познающий субъект-наблюдатель, а как силовой центр желания. Созерцающий человек поглощен внешним миром: не субъект, а объект показывает себя в познании. Человек вспоминает о себе, когда у него возникает желание, именно оно учреждает сущее в качестве Я. «Только в своем Желании и через посредство Желания, а лучше сказать, в качестве такового, учреждается и раскрывается человек — раскрывается себе и другим — как некое Я».[252] Именно желание побуждает человека к действию, которое ведет к удовлетворению желания путем отрицания объекта. Таким образом, желание есть пустота, наполняемая объектом. Природа удовлетворяющего свои желания Я будет такой же, как у поглощаемых объектов.

Для возникновения самосознания необходим такой предмет желания, который не является природным объектом, как у животного. Им у человека становится само Желание. Человек хочет, чтобы его желали, и этим открывается борьба за признание. Стремление к нему превосходит чувство самосохранения.

---

[252] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 12.

Человек — это такое существо, которое рискует своей животной жизнью ради свободы. Так становление человека оказывается связанным со смертельной борьбой за признание. Но для возникновения человека необходимо, чтобы существа, ведущие борьбу за признание, остались в живых. Один уступает другому и ценой отказа от своего желания сохраняет свою жизнь: он признает другого своим господином, а себя — его рабом. Человек не является просто человеком, а возникает как господин или раб. Они являются исходными человеческими фигурами, своеобразными «питекантропами» культурной антропологии. Именно они открывают эволюцию человека как социального и культурного существа. Гегель трансформирует кантовское определение человеческих типов. В «Феноменологии духа» — это господин и раб, человек сердца и человек рассудка.

После того как Наполеон ввел во многих землях Германии Гражданский кодекс и там сформировались довольно сильные государства, Гегель становится идеологом национального государства. И это не просто ангажированность. «Для Гегеля государственное верховенство являлось необходимым орудием, способствующим сохранению общества среднего класса, поскольку самодержавное государство, подавив характерную для индивидов разрушительную атмосферу соперничества, может превратить его в некий положительный интерес, присущий всеобщему».[253] То же и у Канта: соперничество индивидов, сословий, партий предполагает сильное государство, ограничивающее их свободу в рамках общего порядка. На смену идее общественного договора приходит идея государства как объективного целого. Рыночное общество не имеет общих целей и интересов, они налагаются государством помимо воли индивидов. Маркузе писал: «Согласно Гегелю, гражданское общество в конечном счете должно привести к авторитарной системе».[254] И далее, по поводу вечного мира: «Всеобщий союз народов ради вечного мира был бы господством *одного* народа, или же этот союз был бы только одним народом: индивидуальность их была бы стерта: универсальная монархия».[255]

Носителем субстанциального начала является государство. Но не абсолютистское, а народное. Гегель боролся против введения имущественного ценза. Но он же выступал за усиление бюрократии. Это и понятно, ибо собственники пекутся о себе,

---

[253] *Маркузе Г.* Разум и революция. С. 227.
[254] Там же. С. 229.
[255] *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. С. 373.

а бюрократия — о государстве. Гегель еще не знал о коррупции. Противоречия «Философии права» — это противоречия тогдашнего общества. Гегель критиковал либеральную демократию и оправдывал Реставрацию. На самом деле «демократическая оппозиция» в Германии после 1816 года имела весьма своеобразное выражение: мечтали о рейхе, о единстве нации и проклинали евреев. Гегель защищал правовое государство, гарантирующее соблюдение прав индивидов от нападок псевдодемократической демагогии. Современное общество не является естественной общностью, в его основе лежит конкуренция свободных индивидов-собственников. Поэтому оно нуждается в силе, превращающей анархию в разумное общество.

В работе «О научных способах исследования естественного права» Гегель пытался синтезировать эмпирический и умозрительный подходы к проблематике нравственной философии. Он отмечал важность критического метода, но отрицал кантовское понимание абсолютного как предмета практической философии. Гегель исходил из диалектики всеобщего и особенного как в формальных, так и в содержательных науках, которую он определяет как органическую целостность. Эмпирические науки описывают качества и стремятся выявить сущность многообразного. Например, сущность брака одни видят в деторождении, а другие — в общности имущества. Точно так же в наказании одни акцентируют моральное исправление преступника, а другие — возмещение ущерба. Однако на этом пути не достигается органическая целостность, не выявляется связь этих определенностей, не решается вопрос об установлении их отношений. Таким образом, перечисляемые эмпирической наукой принципы, законы, обязанности и т. п. остаются расщепленными, положенными как абсолютные чистые формы. Даже если пытаются установить их единство, это достигается аналитически как тождественная определенность. Такая наука может существовать до тех пор, пока не будут указаны противоположные принципы, которые, впрочем, остаются столь же пустыми и формальными, как и первые. Гегель хотел бы избавиться от истории науки, которая в действительности является кладбищем научных идей, и стремился построить некую абсолютную науку, в которой бы «воскресли» ранее положенные принципы и которая бы, несмотря на собственную историчность, несла на себе отпечаток вечности.

Гегель разоблачает фантазм «естественного состояния», при котором якобы был абсолютный хаос и произвол. Эмпиризм не может дать критерия различия между «естественным» и морально-

правовым состоянием. Практически в роли границы выступают современные представления о морали и праве, естественное же состояние рисуется как нечто лишенное государства, морали и тому подобных современных институтов. Гегель хотел бы выявить необходимый исток и нужные условия формирования правового состояния. Представление об исходном и абсолютном единстве, содержащемся в хаосе естественного состояния или в неких зародышах человеческой склонности к морали, витало в умах, однако людям не хватало ориентации на поиски сущностной необходимости этих зародышевых состояний, которые также остаются несогласованными и даже противоречащими друг другу.

Гегель столь же придирчив и к формальному, априорному методу, который ориентирован на бесконечное, однако постигает его в форме идеального, которое отделено от реального. Поэтому эмпирическое знание справедливо упрекает так называемую метафизику права в том, что она использует добытый учеными материал и подчиняет его искусственным конструкциям, которые не имеют практического применения. Абсолютное должно быть постигнуто не только как идеальное, но и как реальное. Поскольку сущность практического разума у Канта понимается как чистое единство, то все, что выходит за пределы абстрактных обязанностей и законов, уже не входит в его ведение. Чистый разум Канта регулирует только формы, но не содержания. Если максима произвола обладает определенностью, то чистая воля абстрагирована от нее и заключена в форму чистого единства. Законодательство чистого разума есть не что иное, как производство тавтологий, его истины чисто формальны, в то время как реальная истина, напротив, всегда содержательна.

Практический разум Канта не способен дать ответ на вопрос, что же есть право и долг. Между тем наиболее интересным является именно содержание нравственного закона. Если собственность положена эмпирически, то законодательство практического разума сводится к тавтологии, что собственность — это собственность. Напротив, если люди будут убеждены, что собственность должна быть снята, то практический разум должен выдвинуть другую тавтологию: не-собственность есть не-собственность, а то, что хочет быть собственностью, должно быть устранено, ибо собственности нет. Гегель подчеркивает, что весь интерес состоит в раскрытии и доказательстве необходимости собственности. Между тем у Канта она полагается как чистая форма, которая получает абсолютное значение и определяет материю. Так, долг состоит в приумножении собственности. По мнению Гегеля, недостаток

критической философии состоит в том, что в ней некритически положены самые исходные принципы и понятия. Нравственная философия Канта сама оказывается безнравственной.

Гегель рассуждает: определенность — помогать бедным — выражает снятие определенности, которая есть бедность. Если мыслится, что все должны помогать бедным, то либо бедных вообще не останется, либо есть только бедные; в последнем случае нет никого, кто мог бы оказать им помощь, и поэтому в обоих случаях помощь отпадает. Следовательно, максима, мыслимая как всеобщая, сама себя снимает. Если бедность понимается как нечто подлежащее устранению, то сохраняется возможность помощи, но в качестве возможности, а не действительности, как предполагает максима. Таким образом, возникает парадокс: бедность необходима для выполнения долга помогать бедным, но если бедность сохраняется, этот долг не будет непосредственно осуществлен.

Нравственность касается отношений одних индивидов с другими, и ее осуществление не сводится к исполнению формальных принципов. Созерцание и форма должны найти единство в абсолютном понятии, которое, по Гегелю, есть и «принцип противоположения, и само это противоположение». Абсолютное понятие в качестве множественности субъектов противоположно самому себе в качестве единства, оно представляет собой внутреннее единство противоположностей. Такова диалектическая методология Гегеля, которую он применяет при построении философии права. Благодаря этому удается возобновить диалог истины и удовольствия, прерванный христианской аскезой и не восстановленный в рамках практической философии Канта, которая во многом сохраняет тенденцию подавления чувственности рациональным контролем.

Если у Платона и Аристотеля человек сам выбирает «парадигму» жизни и стремится к совершенному благу, но обладает лишь свободой выбора, а не способностью к творчеству самих норм, которые принадлежат объективному порядку космоса, то самоощущение Нового времени проникнуто чувством свободы творчества и переживанием уникальности положения человека в мире всеобщего детерминизма. Человек вечно находится в поиске своей сущности. Уже ветхозаветному Адаму была предоставлена возможность выбора и самоизменения. Будучи образом Бога и зеркалом мира, человек может осуществить не одну, а множество возможностей; он может стать выше или ниже животного, но никогда не равным ему.

Сегодня мы мыслим свободу в рамках противоположности всеобщего и индивидуального. Само слово «свободный» означает автономную, самостоятельную личность, обладающую собственностью, распоряжающуюся своим финансовым или символическим капиталом. Различие христианского и буржуазного понимания свободы Гегель остро переживал. В работе «Дух христианства и его судьба» он отмечал недостаток формального законодательства, который видел в универсализации частного интереса и одновременно в подчинении индивидуального общему. Он показывает, что в результате исполнения формальной справедливости преступник и жертва остаются непримиренными. Как эффективную форму признания он выбирает любовь, прощение и примирение. В зрелом периоде своего творчества Гегель связывал самость человека не столько с духовными практиками, сколько с социальными, экономическими и юридическими институтами.

Прогресс свободы видится в достижении такого состояния, при котором человек минимально подвергался, не говоря о принуждении, разного рода опеке. В Западной Европе уже в эпоху Просвещения философы выступили против абсолютизма и предложили идею не столько запретительного, сколько разрешительного права. При этом люди становились все более чувствительными к попыткам регламентировать порядок жизни даже со стороны таких безусловных и авторитетных инстанций, как право, наука и мораль. Прогресс свободы Гегель видел в эмансипации разума. Кажется, что подчинение идее является настолько мягким по сравнению с опытом господства и рабства, что здесь происходит совпадение свободы и необходимости. Благодаря абсолютной идее оказывается возможным такой опыт признания, который обеспечивает интеллектуальное, нравственное и даже эстетическое единство людей. Речь идет о чистом праве, которое не зависит от каких-либо форм принуждения и основано исключительно на свободе. Такой проект представляется явно утопическим.

Обычно право считают оправданием силы. У Канта оно ближе к справедливости, которая не прибегает к силе. Гегель попытался снять противоположность силы и справедливости. Его нравственная философия начинается с описания абсолютно несправедливых, даже брутальных действий. Собственно, и Кант начинает с эмпирического и физического владения, которое связано с желанием и захватом, с силой и борьбой. Право есть нечто абсолютно чуждое этим актам «естественного состояния», оно не выводимо из него, его источник — свобода без принуждения. Конечно, это тоже неслыханная, неэмпирическая свобода. Когда размышляют

о свободе, оказываются в тупике: как совместить мою свободу со свободой другого, что заставит меня воздержаться от ущемления прав другого? Ожидание того, что другой станет уважать мою свободу, является утопическим. На самом деле люди ущемляют мою свободу и не сдерживают свою, даже если она наносит мне вред. Я могу на это ответить только силой. Если я не охраняю, не держу собственную вещь, то другой ее тут же присвоит. Благодаря диалектике противоположностей и двойного отрицания Гегель попытался построить генеалогию права исходя из борьбы за признание. Отсюда право у него оказывается примирением силы и справедливости.

Проект единства эпохи Просвещения основан на допущении разумности человека. Важная роль в понимании природы государства принадлежит Руссо. Государство — это организм со своим телом и душой. Суверен является представителем разумной воли народа. Но где такой идеальный народ? Сегодня говорят о толпе, которой нужен мудрый начальник — властвующая элита. Народ хочет блага, но не знает, как его достичь. Таким образом, речь идет о перманентной диктатуре. Для нее ключевым оказывается понятие учреждающего действия, постоянного исправления конституции. Право выступает не как нечто незыблемое — естественное или заповеданное Богом, а как социальная конструкция.

По Гегелю, разум является общим для всех, он связывает людей в мировое целое. В определенную эпоху все обретает свое значение путем сопряжения с энергией, которая придает основное направление этой эпохе. Она выражается в камне, в художественных полотнах, в деяниях и речах. Она объективируется в конституции и законодательстве наций. Рациональное начало преобразует и государственное устройство. Организационным центром властных полномочий становится чиновничество, которое берет на себя задачу рационального регулирования всех сфер жизни. Выражением данного тренда и является «Философия права» Гегеля, где он пытался построить модель идеального государства.

Идея Европы Э. Гуссерля

Основоположник феноменологии доказывал единство европейских наций, культур, государств: Европа — это семья народов, единство которых имеет чисто духовный характер. Поэтому по отношению к понятиям «раса», «род», «этнос», «природа человека» он осуществлял феноменологическую редукцию, т. е. «вынес их за

скобки». Основанием этого служит наличие идеологических предпосылок в конструкции этих понятий. В их трактовке недопустим натурализм. Они подлежат такой же критике, какой подвергаются идеологические конструкты. Европейскому человечеству присуща некая энтелехия, сообщающая ему однонаправленность развития в стремлении к идеальному образу жизни и бытия как к вечному полюсу. Развитие Европы нельзя описывать по аналогии с ростом организма, нет никакой зоологии народов. Европа — это бесконечная идея, к которой стремится духовное становление.

Родина Европы — Греция, суть последней — философия, а ее ядро — теоретическая установка. «Только у греков мы находим универсальный («космологический») жизненный интерес в существенно новой форме чисто „теоретической“ установки».[256] Это радикальная переориентация, отличающаяся от смены естественных установок, происходящих вследствие изменений условий самой жизни. Накануне Второй мировой войны Гуссерль сказал: «Кризис европейского бытия может закончиться только либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни и впадет в варварскую ненависть к духу, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря героизму разума, окончательно преодолевающего натурализм».[257]

Герменевтика жизни В. Дильтея

Сомнения в том, что разум объединит всех, возникли уже после Великой французской революции, которая началась с провозглашения прав человека и гражданина и закончилась репрессиями. Критико-идеологическое направление в философии также сильно пошатнуло веру в эмансипирующие возможности рациональности. Все это заставило искать новое основание истории, и консервативная традиция нашла выражение в форме философии жизни.

В современную философию понятие жизни влилось разными потоками, и среди них наиболее мощным явилось неокантианство, представители которого от анализа науки обратились к иным формам культуры и в том числе применили свой трансцендентальный

---

[256] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX в. М., 1995. С. 313.

[257] Там же. С. 327.

метод к процессу жизни. Она была схвачена не столько в своей пестроте, случайности, неопределенности, открытости иным возможностям и т. п., сколько в упорядоченности культурными символами или ценностями. Кроме неокантианского представления о жизни, сложилось феноменологическое направление, схватывающее ее как переживание. Оно выступает своеобразной границей, где пересекаются действие и сознание. Так решаются сразу две проблемы. Во-первых, жизнь перестает быть каким-то чуждым разуму телесным бытием и становится символическим духовным процессом. Во-вторых, сознание, как нечто вторичное и эфемерное, надстраивающееся над материальными и социальными процессами и удваивающее их, становится настолько весомым и важным, что само становится чем-то бытийственным.

Переживание как форма синтеза времени, как то, что соединяет прошлое, настоящее и будущее, раскрывалось как эффективная форма упорядочивания жизни. Согласно Бахтину, художественное произведение придает жизни завершенность и смысл. Воспоминание, история, рассказ представляют кажущуюся мне самому запутанной и даже бессмысленной жизнь в ее целостности и взаимосвязи.[258] Дильтей исходил из того, что исторический мир виделся в каждую эпоху по-своему. Он пытался выявить комплекс предпосылок такого ви́дения или понимания. Это можно назвать и философией истории, если включать туда теоретико-методологические вопросы, как из переживания того, что произошло, образуется понятийная взаимосвязь человеческого общественно-исторического мира.

Дильтей писал: «Во всех случаях отдельный момент обретает значение благодаря взаимосвязи с целым, благодаря сопряжению прошлого и будущего, бытия отдельного человека и всего человечества».[259] Речь идет о понимании, опирающемся на герменевтический круг: чтобы понять часть, нужно знать целое, которое само складывается из частей. Главная категория — значение, поскольку речь идет о значении отдельных частей жизни для понимания целого. Развитие означает, что настоящее наполнено прошлым и несет в себе будущее. Но это не означает, что мы можем приложить понятие цели к жизни индивида или нации. Адекватным понятием является формообразование, которое определено струк-

---

[258] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности. Эстетика словесного творчества. М., 1975.

[259] *Дильтей В. В.* Введение в науки о духе // Собр. соч.: В 6-ти т. М., 2000. Т. 1. С. 282.

турной взаимосвязью душевной жизни. В этом смысле Дильтей говорил, что жизнь постигает жизнь в форме переживания, главная черта которого — целостность, структурная взаимосвязь жизни, которая определяется целостностью познающего субъекта.

Если попытаться осовременить дильтеевскую концептуализацию истории, то можно отметить следующее. Кто мог 25 лет назад предсказать распад Союза? Мы и сегодня не понимаем, почему это произошло. Скорее всего, это было результатом действия объективных законов, точнее, их нарушения: страх интервенции заставлял вкладывать все больше и больше в оборонку, в тяжелую промышленность и пренебрегать сферой потребления. В результате «караул устал». Однако из этой ситуации можно было постепенно «вырулить», и на этот счет были свои планы, основанные на соблюдении экономических законов. Кроме того, реформы пошли сверху и революционной ситуации не было. Отсюда приходится принимать во внимание «человеческие» отношения внутри правящей элиты, ведущей борьбу за власть. Если бы Ельцин не «переиграл» Горбачева, история России, возможно, пошла бы по иному пути. Можно перечислить и другие факторы: дифференциацию подсистем государства, усиление центробежных сил при ослаблении центростремительных. Таким образом, историческое объяснение должно учитывать множество накладывающихся друг на друга параметров.

Такой «структурно-функциональный» подход не учитывает «человеческий» фактор — состояние духа людей. Тот или иной тип духовности выступает в качестве цементирующего раствора, связывающего противоречивые подсистемы общества в единое целое. Речь идет не об идеологии, а о мировоззрении, которое складывается на почве жизни. Таким образом, если мы хотим понять глубинные причины реформирования общества и предсказать направление его модернизации, недостаточно читать труды современных экономистов. Следует учитывать мысли, чувства и настроения людей, а для этого нужно создать новую науку, которую можно назвать «психоисторией». Ее предметом должны стать чувства и переживания людей, ретроактивно воздействующие на ход так называемой объективной истории. То, что мы называем историческими событиями, — революции, войны, реформы — это разрывы между эпохами, прерывающие объективный ход истории. В «эпохи перемен» сильно возрастает роль субъективного фактора, т. е. психологии людей.

Консервативная революция М. Хайдеггера

Молодые обычно относятся к старшему поколению с неким чувством превосходства, а старики завидуют новым возможностям молодежи. Если этого нет, можно говорить о застое. Но идею прогресса нужно понимать осмотрительно. Если все изменяется, то опыт и традиция — это лишний балласт. На самом деле, завороженные новыми возможностями жизни, молодые часто не понимают, что им предстоит исполнить то, что делали их предки. Есть множество поговорок, кратко отражающих судьбу человека: родить и вырастить ребенка, построить дом, посадить дерево и т. п. Конечно, жизнь становится богаче, выбор многообразнее, а судьба мягче, но все-таки остаются такие константы, от которых нельзя отказаться, не перестав быть человеком.

Разговоры о мужской судьбе или женской доле обычно приводят к фатализму. На самом деле этого можно избежать, если понять, что заданные роли можно исполнять по-своему. Кьеркегор развивал понятие повторения, для того чтобы эксплицировать имманентную структуру человеческого существования. В отличие от Аристотеля он мыслил повторение не как повседневное соблюдение норм добродетели, а прежде всего как возвращающую к самому себе ситуацию решения, т. е. как нечто связанное с волей. Следует найти мужество, чтобы осуществить то, что делали другие, открывать и принимать на его основе новые возможности. Парадоксальным способом повторение может двигаться во времени, вовсе не отрицая, а, наоборот, обогащая его так, что ранние возможности могут быть повторены позднее заново другим способом. Эти идеи о динамической структуре повторения в совокупности являются важными как для анализа бытия Хайдеггера, так и для воззрений Гадамера об исторически действующем понимании.

Следует отказаться видеть в философствовании о жизни голое повторение самой жизни и сравнивать ценность философствования с его жизненностью. Понимание обладает самостоятельным онтологическим статусом. Хайдеггер заявляет, что проблема смысла жизни — фундаментальная тема всей западной философии. Его вопрос заключается в том, что это за действительность — жизнь?[260] Принципиальным он считает постановку во-

---

[260] *Хайдеггер М.* Исследовательская работа В. Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 139.

проса о смысле, структуре и целостности. Это вызвано протестом против естественнонаучного подхода к жизни, где она исследуется как предмет, хотя это менее всего применимо к ней. Поэтому Хайдеггер использует Дильтеево понимание жизни как душевного процесса, как переживания, как первичного единства самой жизни, а не как схемы ее упорядочивания и постижения.

Хайдеггер исходит из целостности душевной жизни и выделения в ней структур, данных первично и заранее, а не конструируемых искусственно. Основополагающим определением жизни выступает взаимосвязь Я и бытия, она переживается самой жизнью как опыт самой себя. Насколько он есть у человека, настолько он определен миром. Жизнь протекает как взаимосвязь Я с миром и с другими. Хайдеггер указывает, что феноменология предполагает жизнь, но не выясняет ее смысла. Поэтому возникает фундаментальная задача: увидеть человеческое бытие таким, каким оно являет себя в повседневном существовании здесь, т. е. определить бытийственные характеристики жизни. Неверно представлять Я чем-то вроде ящичка (камеры-обскуры), вне которого располагается внешний мир. Такая модель может быть пригодна для ответа на вопрос, как возможно познание, но она неприемлема для постижения жизни, которая есть пребывание в мире. «Всякое живое существо, — писал Хайдеггер, — обладает своим окружающим миром не как чем-то таким, что наличествует наряду с ним, но как таким, какой раскрыт, развернут для него».[261]

Человек в повседневности не принадлежит сам себе и не строит себя сам на основе критически осмысленных им в опыте личного сомнения принципов. Существование в мире с другими характеризуется отказом от своего Я: «Мы — это по большей части не мы сами, но другие, — нас живут другие».[262] Человек теряет себя в устройстве своего окружающего мира, в приспособлении к другим в процессе совместной жизни. Специфика бытийных актов состоит в заботе об устройстве дел и не сводится к понятиям. Понятия обеспечивают всеобщность и необходимость. Но они, реализуясь в законе, требуют часто насильственного исполнения. В свете закона Я оказывается порабощенным целым, выступающим как заменимый другими элемент множества.

Однако жизнь состоит из событий, которые, с одной стороны, случаются с каждым, а с другой стороны, исполняются каждым по-разному. В одинаковой ситуации одни проявляют мужество,

[261] Там же. С. 162.
[262] Там же. С. 164.

а другие оказываются трусами. Это обнаруживает неприменимость закона в человеческой жизни. Закон пригоден для осмысления вещей, но неприменим к людям, если мы их не низводим до положения объектов. Наука определяет человека как мыслящее животное, т. е. как специфическую вещь. Однако для человека существенно стремление к постижению смысла бытия. Каков же структурный момент, определяющий эту целостность?

Жизнь всегда не завершена, и человек не может сказать о себе последнего слова. Жизнь можно мыслить как процесс, который прерывается смертью. «Здесь-бытие» Хайдеггер описывает как заботу об окружающем мире и как бегство от смерти, как исключение мысли о ней. Он берет ее так, как она проявляет себя в бегстве, в избегании мысли о ней. Если мы бежим от смерти, то достоверно знаем, что она настигнет нас, хотя и не знаем когда. Своеобразное отличие такого знания от научного состоит в том, что оно является достоверным, будучи неопределенным. Несобственное отношение к смерти состоит в стремлении избежать ее возможности. Наоборот, собственный, подлинный опыт предстояния самому себе осуществляется перед лицом смерти. Не отодвигать возможность смерти в неопределенность, а справиться с нею при жизни, давать ей оставаться возможностью, не делая ее действительной, — вот задача человека. Выбор, в свою очередь, предполагает решительность, решимость к жизни, а не смерти.

Опора на мировоззрение, которое, по мнению Дильтея и Хайдеггера, фундировано не рефлексией, а связью с расой, народом, этносом, нацией, историческими традициями и культурой, дает опору для практического действия, способствует единству людей. У Хайдеггера сплоченность людей достигается на почве совместного бытия в мире, заботы о его устройстве. Это было ответом на разукорененность людей, проживающих в больших городах современности. Хайдеггер выстраивал свою модель «подлинного национал-социализма», который он противопоставлял не только американской демократии и русскому социализму, но и гитлеровской Германии. Их онтологический смысл видится в сопряжении планетарно предназначенной техники и человека Нового времени. Это законченная форма западного нигилизма, стремящегося сделать человека господином сущего. Германия зажата между двумя супердержавами, сделавшими ставку на технику. Однако философ не выдвигает лозунг типа «Догнать и перегнать!». Техника, по Хайдеггеру, это высшее проявление воли к власти, которая, если ее ничем не ограничивать, приведет к нигилизму и опустошению земли.

Видя разрушительные последствия технократии и демократии, Хайдеггер сделал ставку на традиционные ценности. Хайдеггеровская критика современности не уступает Марксовой, и надо признать, что она больше соответствовала реалиям XX века. Благосостояние росло, накал классовой борьбы снижался, и отчуждение проявлялось теперь на фоне не бедности, а достатка.

Торгаши и герои В. Зомбарта

В своей работе «Буржуа» В. Зомбарт исследует дух капитализма. Во всякой работе кроется душа. «Хозяйственный дух — это совокупность душевных свойств и функций... Это все проявления интеллекта, все черты характера, открывающиеся в хозяйственных стремлениях, но это также и все задачи, все суждения о ценности, которыми определяется и управляется поведение хозяйствующего человека».[263]

Традиционное хозяйство не автономно, а служит человеческим целям, т. е. удовлетворению потребностей: производится столько благ, сколько потребляется. Такую форму ведения хозяйства Зомбарт назвал «расходной». Количество и качество потребляемых благ определено общественным положением. Быть господином — значит жить «полной чашей» и при этом презирать деньги, которые существуют для того, чтобы их тратить. Наоборот, народ, располагая ограниченными средствами, постоянно думал, как добыть хлеб насущный. Идея пропитания, сформировавшаяся в крестьянском мире, определяла мировоззрение и ремесленников, и торговцев. Ремесло должно прокормить работника, который работает столько, сколько необходимо для обеспечения пропитания. Различие крестьянина и ремесленника в том, что один автономен, а другой вынужден обменивать или продавать продукты своего труда.

Вместе с тем жажда наживы и страсть к накоплению богатства кажется вечной. Но, по мнению Зомбарта, это не имеет отношения к хозяйственной деятельности. Докапиталистический человек не склонен к учету и вообще к юридическим тонкостям, им производится не меновая, а потребительская стоимость. Отсюда качество и индивидуальность изделий. Лень и праздность были свойствами не только господ, но и крестьян. Другая особенность докапиталистического человека — традиционализм, коллекти-

---

[263] *Зомбарт В.* Буржуа // Собр. соч.: В 3-х т. СПб., 2005. Т. 1. С. 28.

визм и подчиненность неизменной окружающей среде, поведение в которой определялось опытом поколений. Отсюда общая характеристика докапиталистической жизни: это наличие уверенного покоя, исключающего чрезмерные и рискованные усилия. Капиталистический дух Зомбарт получил путем сложения предпринимательского (жажда денег и авантюризм) и мещанского (расчетливость) духа.

Германия на рубеже XIX и XX столетий была захвачена не просто милитаризмом, но и протестом против торгашества, носителями духа которого считались Англия и Франция. Немцы утверждают взамен либерализма идею планового социалистического государства, играющего роль защитного панциря тела народа. Интеллектуалы пишут о примате воина-героя, отрицающего благополучие и комфорт. Мечтают о нации как организме. Равенство, свобода и братство видятся на путях организации. Поэтому дилемма торгаша и героя — это не фантазм Зомбарта и Юнгера, а коллективная мечта, ставшая символической реальностью немецкого духа. Различие торгаша и героя становится опорой консервативной революции. Капитализм критикуется как власть финансового капитала, стирающего народы, превращающего крестьян и рабочих в безликую массу. Уничтожение природы, деградация культуры, механизация труда — таковы основные обвинения Зомбарта.

Работа «Торгаши и герои» написана во время Первой мировой войны как ее оправдание и обращена к будущим победителям-немцам как руководство к действию. Главная идея в том, что настоящая война — это война вер, но не в религиозном, а в идейном смысле. Война 1914 года кажется Зомбарту последней битвой между торгашами и героями. Англичане характеризуются как представители духа торгового капитализма. На примере утилитаристской морали и позитивистской философии Спенсера раскрывается их мелкий торгашеский дух. «Индивидуалистическая, эвдемонистическая социальная философия по своему истоку и глубочайшему своему смыслу есть порождение английского духа».[264] Резюме английской идеологии: общество есть агрегат индивидуумов, и цель его в том, чтобы достичь наибольшего счастья для наибольшего их числа. Зомбарт критикует либерализм за индивидуализм и сведение роли государства к функции ночного сторожа. Он опирается на Лассаля, который протестовал против понимания государства как слуги торгашей, и видит в нем немец-

---

[264] *Зомбарт В.* Торгаши и герои // Там же. Т. 2. С. 26.

кого патриота и ученика Фихте. Как и многие мыслители XX века, накануне Первой мировой войны Зомбарт утверждал, что фундаментальные воззрения на государство и общество определяются не социальными, а национальными факторами.

Рабочий Э. Юнгера

Не только школьные учителя, но и другие представители общества определяют сохранение памяти нации. Важную роль в ее накоплении и сохранении играла не только буржуазия, осуществившая революцию, но и дворянство. Поэтому воспоминания о «старом порядке» оживают тогда, когда либеральное общество попадает в кризисную полосу своего развития. В Германии демократическая интеллигенция не любила аристократов. Еще Гегель в диалектике господина и раба доказывал культурно-историческое превосходство того, кто своим трудом и изобретательностью обеспечивает средства производства продуктов потребления. Э. Юнгер ответил на омассовление человеческого существования не аристократическими мечтаниями о суверенном человеке — абсолютном господине, рискующим жизнью ради свободы, а проектом восстановления экзистенциального достоинства рабочего человека, тем самым сближая его с рыцарем. Для человека, ранее воспевавшего героику войны, рисовавшего разрушения и смерть как самые ужасные и одновременно самые прекрасные события, ориентация на рабочего весьма необычна.

Основной упрек Юнгера буржуазному порядку состоит в том, что он нивелирует не только аристократию, но также рабочих и крестьян. Превращая землю и труд в простой предмет купли и продажи, буржуазное общество отрывается от связей с почвой, становится искусственным образованием, в котором сущностные субстанциальные качества людей заменяются функциональными. Жизнь становится спектаклем, где люди больше не живут, а только исполняют роли, играют и обозначают себя на сцене жизни. Юнгер противопоставляет философии разума антропологию «крови и почвы» и взывает к эпохе, которая изобиловала «рискующими сердцами» и «высокими умами», которая была богата битвами, где лилась кровь, а не произносились речи.

В слове «порядок» уже давно слышится одновременно «немецкий» и «бюргерский». Юнгер разводит эти предикаты: буржуазному порядку разума, экономии и обмена он противопоставляет немецкий порядок как «отражение свободы в зеркале

стали». «Общество» как форма порядка представляется Юнгеру вялой и аморфной, оно являет собой картину деградации как власти, так и людей. Это проявляется в интерпретации рабочего как «сословия», в то время как он сохраняет связи с почвой, стихийными силами бытия, и поэтому его протест — это борьба не за формальную, а за реальную свободу, за свободу владеть землей и орудиями труда.

Считая буржуазную демократию исторически обреченной, Юнгер предпринимает попытку переописания мира как основу нового способа жить и начинает ее с интерпретации рабочего. Он критикует бюргерское понимание рабочего через призму договорных отношений как несостоятельное, а также разоблачает социалистическую поэтизацию рабочего как идеального образа человечества. Она лишь прикрывает тот факт, что с «помощью рабочего бюргеру удалось обеспечить себе такую степень распорядительной власти, какая не выпадала ему на долю на протяжении всего XIX столетия».[265] Некогда романтизированный Марксом образ рабочего, который, освободив себя, освободит весь мир, сменился по-буржуазному умеренным представлением социалистов. Именно против него и восстал Юнгер.

Он предвидит ситуацию прозрения рабочего и пытается канализировать могучий выброс энергии, направляя его на разрушение гражданского общества и созидание государства: «Наша вера в том, что восход рабочего равнозначен новому восходу Германии».[266] Свобода и порядок, по Юнгеру, соотносятся не с обществом, а с государством, и образцом всякой организации является организация войска, а не общественный договор. Во время восстания единичный человек-служащий превращается в воина, масса превращается в войско, а отдача и выполнение приказов заменяет общественный договор. Так рабочий выводится из сферы эксплуатации или сострадания в сферу войны и вместо адвокатов у него будут вожди.

Собственно, этот сценарий и был реализован в немецкой истории. Читая работу Юнгера, мы видим трансформацию марксизма как идеологии рабочего Интернационала в национал-социализм. На место рабочего, который не имеет отечества, был поставлен немецкий рабочий, призванный господствовать в мире. Сегодня, когда большинство теоретиков склоняются к мнению, что единственным классом истории остается буржуазия, вопрос «Кто та-

---

265 *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 77.

266 Там же. С. 79.

кой рабочий?» уже не кажется актуальным. Мы все работаем, но все меньше этим гордимся. Да и большие деньги сегодня уже не зарабатываются тяжелым трудом. Что касается ответственности перед «почвой и кровью», то что о ней знают жители мегаполисов, оторванные от земли и родовых связей? Отсюда кризис национального государства, семьи, системы образования и, как следствие, «смерть человека». Чтобы не повторить прошлых ошибок их спасения, нужно найти свой ответ на проблемы, которые остались нерешенными в XX веке.

Традиционализм и консерватизм у Ю. Эволы

Ю. Эволу можно причислить к таким авторам, как А. Токвиль и Н. А. Бердяев, которые не слишком преуспели при старом порядке и оказались не у дел в новом обществе, идеология которого им была абсолютно чуждой. Мир и раньше не был хорош, но новый порядок казался вообще бессмысленным. Отсутствие цели и смысла, оправдывающего политическую деятельность, привело Эволу к разочарованию в политике. Традиционализм или консерватизм — нечто большее, чем любовь к прошлому или миф о золотом веке. Предлагаемый Эволой вариант «консервативная революция» заключается в опоре на традицию, предание, на то, что дается свыше, а не конструируется в процессе рефлексии.

В современном мире мало кто верит в существование «высшего смысла» бытия. Еще сохранившиеся представители аристократических фамилий интересны обществу исключительно как герои скандальных хроник, но не как медиумы высших сил. «Уже с давних пор исчезли истинные властители, монархи по божественному праву, способные держать скипетр и державу, которые символизировали собой высший идеал человека».[267] Не существует истинного государства без истинных вождей. После исчезновения иерархического общества не осталось ни одной партии или движения, к которому можно было бы безоговорочно примкнуть, за которое можно было бы сражаться изо всех сил как за движение, отстаивающее некую высшую идею. В пестром партийном мире действуют профессиональные политики, в большинстве своем являющиеся марионетками, отстаивающими интересы финансовых, промышленных или корпоративных кругов. Но даже если появятся вожди, которые попытаются пробудить в людях

---

[267] *Эвола Ю.* Оседлать тигра. СПб., 2007. С. 348.

высшие интересы, требуя от каждого суровой дисциплины, они не получат поддержки народа. Таким образом, не остается ничего иного, кроме безразличия и отстраненности ко всему, что сегодня называют «политикой». «Условия игры, диктуемые сложившейся политической ситуацией, порожденной торжеством демократии и „социализма“, по сути, вынуждают человека отказаться от всякого участия в политической жизни, если он не видит никакой идеи, никакого дела и никакой цели, достойных того, чтобы посвятить им свою жизнь, не находит ни одной инстанции, за которой мог бы признать моральное право и основание».[268] Отсюда отсутствие духовных и моральных обязательств по отношению к современному обществу.

Констатируя кризис прежних идеалов и институтов, Эвола отрицает как советский коллективизм, так и гражданское общество. Патриотизм и национализм становятся политическими мифами в буржуазном обществе. Слово «патриот» появилось во время французской революции и означало сторонников революции, боровшихся против аристократии. Точно так же слово «народ» превратилось в синоним революции. Эти слова используются и в ходе модернизации в странах третьего мира. В отличие от демократов Эвола понимает нацию как органическое, а не политическое единство и критически настроен по отношению как к романтической, так и натуралистической версиям национального. Он полагает, что сегодня стоит думать не о возрождении символов «крови и почвы», а о возрождении духовных союзов.

Государство, основанное на служении порядку, олицетворяемом верховной властью, империя, соединявшая множественность наций во имя одной цели, — кажется, все это осталось в прошлом. Однако сегодня возникают новые наднациональные объединения, что дает пищу для новых размышлений о сетевой империи. Поэтому наследие старых консерваторов активно используется при осмыслении современной, в том числе и информационной реальности.

Элита и общество

Всегда, когда происходят перемены, можно заметить поиски вождя, способного принимать важные решения. Неудивительно, что и сегодня, какие бы объединения мы ни рассматривали — партии, классы, профессиональные группы, школы и предприятия,

---

[268] Там же. С. 353.

церковные союзы, — везде ставится вопрос о вожде. Желание вождизма подчас принимает гротескные формы. Это видно на примере растущих как грибы после дождя новых «обществ», «кружков», «школ» и «сект», во главе которых стоят разные «пророки», «спасители», «целители». Такова была ситуация и в поздней античности. Романтики считают, что органическая жизнь определена законами рода и что индивиды играют роль органов общества как политического тела. Социалисты и либералы настаивают на приоритете социума и указывают на интересы его классов и слоев. Они видят прогресс в том, что социальные связи разрушают органические. Например, на место каст приходят классы, на место национальных — интернациональные формы жизни. Конечно, современная элита — это интеллектуалы, специалисты, и они должны быть обучены мастерству на высшем уровне. Но не следует забывать о духовной, культурной составляющей, которую раньше называли интеллигентностью. В любых человеческих сообществах можно найти центр, персональным представителем которого является личность-образец, вождь или элита. Вожди указывают путь и ведут по нему. Образцы определяют «гештальты» (формы), которые задают структуру душевной жизни.

Элита — это коллективный вождь общества. Потому, рассуждая о вождизме, следует напомнить, что сегодня его функции должны выполняться элитой. Но уже не как диктатура во времена культа личности, а более демократично и на основе новых более гуманных технологий. С социологической точки зрения элита представляет собой небольшую часть общества, являющуюся носителями знаний, практических умений, культурных традиций. Количество их на квадратный километр территории не подсчитано, тем более что значительная ее часть проживает в столице и в крупных мегаполисах. Это может быть несколько десятков или даже сотен тысяч людей, задающих тон в той или иной нише общества, в науке и религии, в искусстве и политике, в спорте и шоу-бизнесе. Важно отметить, что речь идет о специалистах в сфере не только высоких технологий, науки и искусства, но и более простых услуг. Учителя, парикмахеры, кулинары, дизайнеры, предприниматели и прочие ведущие специалисты в той или иной области — прежде всего они образуют элиту общества. Если ее нет или она по каким-либо причинам вынуждена эмигрировать, страна обречена на застой.

Романтики, в противоположность либералам и социалистам, абсолютизировали индивидуальность. Оба эти направления односторонние. С одной стороны, существуют классы, сословия, груп-

пы, с другой стороны — отдельные люди, которые рождаются и умирают. Они являются членами коллективов, которые можно рассмотреть как организмы. Эти организмы имеют свою общую личность: нацию, государство, церковь, одухотворяющие человеческие объединения. И только благодаря им человек перестает быть как изолированным индивидом, так и безропотным членом коллектива. Выход из дилеммы «коллективизм — индивидуализм» пытается указать персоналистическая метафизика, которая отдает приоритет личностным формам бытия в человеческом обществе. Она противостоит коллективистской философии Кондорсе, который постулировал «дух народа» и считал народные массы мотором истории и цивилизации. В образцах и вождях он видел спонтанные формы проявления этого духа в религии, искусстве и науке. Наоборот, не «идеи» (Гегель), не законы разума (Кант и Фихте), не законы производства (Маркс) определяют бытие, формирование и развитие обществ, а господствующие образцы и вожди задают им то или иное направление.

В начале XX века М. Шелер и Н. А. Бердяев писали пафосные работы как о «равенстве», так и об элите. В статье «Человек в эпоху выравнивания» Шелер писал: «Если бы на вратах грядущей эпохи мировой истории я должен был бы написать название, которое бы передавало всеохватывающую тенденцию этой эпохи, то, как мне кажется, ей подходило только одно — уравнивание».[269] Далее Шелер пишет восторженные слова о преодолении расовых, культурных, социальных и классовых различий. Речь идет не только о социальном и политическом равенстве, а о доступности благ, которые ранее считались роскошью. То, что другие критиковали как массовое общество, Шелер описывает как эпоху модерна, взявшего тренд на потребление и развлечения.

Бердяев встал в позицию критики философии равенства и считал, что аристократия и демократия — два внутренне противоположных начала. Он полагал, что «перед обществом монархическим и перед обществом демократическим одинаково стоит задача выделения и подбора руководящей аристократии».[270] В «Самопознании» идея аристократии сформулирована более корректно: «Подлинные качества и достоинства людей не имеют никакого отношения к их иерархическому положению в обществе».[271] Противоположность аристократии и демократии преодолевается

---

[269] *Шелер М.* Человек в эпоху выравнивания // Избранные труды. С. 106.

[270] *Бердяев Н. А.* Философии неравенства: письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Власть и право. Л., 1991. С. 119.

[271] *Бердяев Н. А.* Самопознание. СПб., 1990. С. 304.

персонализмом. Оба мыслителя видели путь расцвета индивидуальной свободы и достижения единства общества на пути духовного развития. Бердяев писал: «Я представитель личности, восставшей против власти объективированного общего».[272] Нечто похожее писал и Шелер в «Вожде». Человек — это не член и не орган коллектива, а индивидуальное выражение общей личности. Над всеми органическими и социальными общностями возвышается общая духовная личность, такая как церковь, нация, государство, культура. Общая личность реализуется благодаря индивиду, который становится моделью для подражания. Он выступает носителем высших ценностей, и тот, кто подражает, формирует себя, восходит вверх по лестнице ценностей. Именно такой способ воспитания элиты представляется наиболее эффективным.[273]

Бердяев различал эзотерическую (святые) и экзотическую (церковную) аристократию. «Духовные достижения сокровенной жизни святых в измененном, экзотическом виде переходят в историческую церковную жизнь».[274] Бердяев считал святых невидимой церковью, противоположной официальной, он признавался в неприязни к клерикализму и высоко ценил старчество. Шелер был более лоялен и трактовал государство и церковь как «общую личность», которая соединяет народ. Для Бердяева все институции враждебны человеку. Единство людей он мыслил исключительно на духовной основе как религиозное всеединство. По Шелеру, единство отдельных личностей реализуется благодаря воспитанию чувства нравственной солидарности, составляющего основу естественного человеческого разума. Анализируя общественную природу человека, Шелер отмечал, что ее нельзя раскрыть на основе биологических, социальных факторов. Общность как духовное единство выстраивается на любви, а социальная система — на принуждении. Поэтому общая личность — это не сумма индивидов, а центр специфических духовных актов, главными из которых выступают нравственная солидарность, вина и покаяние.

Шелер писал, что всякая душа, ее настроение определяются установкой любви или ненависти. Как в отдельной, так в групповой душе можно выделить три уровня законов: ассоциативные, определяющие характер представлений; витальные, определяющие жизнь и рост организма; духовные, задающие то или иное направление развития культуры. Аналогичным образом дело обстоит

---

272 Там же. С. 278—280.

273 *Scheler M.* Vorbilder und Fuerer. Schriften aus Nachlass // Gesammelte Werke. Bern, 1957. S. 261.

274 *Бердяев Н. А.* Философии неравенства… С. 118.

в человеческих коллективах, нормы которых представляют длительные и устойчивые законы самосохранения группы или рода.

Любое общество иерархично. Вопрос в том, образована его вершина из лучших (аристократия) или из худших (охлократия). Бердяев описывает элиту как аристократию духа в нравственных категориях: аристократизм есть нечто данное, врожденное, благородное, достойное. При этом «аристократический склад души может быть и у чернорабочего, в то время как дворянин может быть хамом».[275] Если нынешние российские политики склоняются к определению элиты как аристократической верхушки общества, то понятие аристократии Бердяева, по сути, совпадает с понятием элиты. «Не только существует аристократия как класс, как социальная группа, но и каждый класс, каждая группа выделяет свою аристократию. Выделяется и подбирается аристократия крестьянская, купеческая, профессорская, литературная, художественная».[276] Поскольку аристократия, если она добивается признания, тоже кристаллизируется и становится костной и вместо служения добивается привилегий, то Бердяев определяет ее как обязанность, которая проявляется как отдача того, что получено от Бога.[277]

Бердяев различал политических революционеров (Маркс, Робеспьер) и революционеров духа (Ницше). «За революции хватаются и на них наживаются все, считающие себя неудачниками и обиженными, все озлобленные».[278] Бердяев выдвинул тезис о том, что революции — это не начало новой жизни, а завершение старого порядка, продукты его гниения. «Русская революция есть тяжелая расплата за грехи и болезни прошлого».[279] Люди революции — это толпа, масса, обуреваемая чувством ненависти к угнетателям. Масса повинуется законам орды. Поэтому стихия революции не созидательная, а разрушительная. «В революции народная массовая стихия есть явление природы, подобное грозам, наводнениям и пожарам, а не явление человеческого духа».[280]

Сравнение теорий элиты Шелера и Бердяева поможет разобраться с исконно российскими дилеммами: 1) интеллигент — интеллектуал, 2) торгаш — герой, 3) вождь — учитель (образец для подражания). Главная особенность человеческого типа, называе-

[275] Там же. С. 110.
[276] Там же. С. 119.
[277] Там же. С. 111.
[278] Там же. С. 15.
[279] Там же. С. 25.
[280] Там же. С. 12—13.

мого вождем, состоит в том, что он ведет, т. е. принимает решения и действует. Совсем не обязательно мыслить вождей по модели главарей бандформирований, политических диктаторов, руководителей религиозных сект. Конечно, это яркие, харизматические типы, способные вызывать энтузиазм масс. Вождь и народ прежде составляли неразрывное единство. Сегодня в сфере вождизма тоже происходит прогресс и демократизация. На место исступленных фанатиков и параноиков приходят хладнокровные менеджеры. На основе современных, более гуманных, технологий им необходимо научиться создавать социальные коллекторы, где бы люди пребывали не в одиночестве и не скапливались как толпа, а вступали в человеческие отношения, испытывая доверие и сострадание, терпимость друг к другу.

Бердяев считал, что аристократия — это не сословие или класс, а носитель духовного начала. Но при этом он отстаивал цивилизационное значение и старой аристократии. За ней стоит порода, наследственность, расовый подбор, а главное, воспитание. «Человек органически, кровью принадлежит к своей расе, к своей национальности, своему сословию, своей семье... Одно из самых больших заблуждений всякой абстрактной социологии и абстрактной этики — это непризнание значения расового подбора, образующего породу, вырабатывающего душевный, как и физический тип».[281] В результате элита понимается Бердяевым не как сословие или продукт классического образования, а как «качественный» душевный и физический тип, как тысячелетняя культура души и тела. Существование «белой кости», по его мнению, есть не только сословный предрассудок, но и неопровержимый и неистребимый антропологический факт. В целом же точка зрения Бердяева напоминает теорию Н. Элиаса о роли благородных сословий в развитии цивилизации. Но есть небольшой нюанс. Как известно, даже демократические партии разлагаются бюрократией. И высшие сословия вырождаются в светское общество, красивое с виду, но пустое и холодное внутри. Поэтому Бердяев говорил о необходимости победы дворянина над дворянским высокомерием.

Важнейшей темой теории элиты Шелера является вопрос о качествах, типах и формах элиты. Его обсуждение ведется с философско-антропологических позиций. История обществ показывает, что меняются не только знания и культура, носителями которых является элита, меняется ее социальный статус, а главное, антро-

[281] Там же. С. 113.

пологический тип. Что имеется в виду? Сегодня весьма популярными стали рассуждения о сильной личности, о вожде, способном вывести нацию из кризиса. При этом внимание сосредоточено на обсуждении политического вопроса о том, как нужно мыслить вождя — по образцу Гитлера, Сталина или Мао. Поскольку это напоминает ситуацию 30-х годов в Германии, целесообразно рассмотреть, как Шелер попытался в этом вопросе удержаться на позиции нейтрального исследователя темы элиты и вождя.

Прежде всего он обратил внимание на то, что народ выбирает вождя, руководствуясь некими образцами. Объединение общества вождем может принимать различные формы: целерациональную (этот человек заботится о моих интересах); традиционную (так было всегда); дисциплинарно-юридическую, кровнородственную, клановую, где вождь ведет происхождение от основателей рода; наконец, персонально аффективную, завязанную на харизму вождя (призвание в отличие от службы). Это также лидерство в связывающих вождя и массу отношениях веры, доверия, любви, преданности, страха, уважения и почитания. Личностный, харизматический вождизм является изначальным. Он лежит и в основе служебного и кровнородственного вождизма. Во время перемен и революций харизматический вождизм снова возрождается. Он не требует никакого «учения» потому, что вождь и масса взаимосвязаны и взаимозависимы.[282] Наоборот, образцовая личность и те, кто ей подражают, не всегда знают друг друга. Человек может не хотеть и не знать, что служит предметом подражания. Вождь хочет и знает, что он является таковым.

Сознание и самооценка вождя — как политического, так и религиозного — зависит от признания народа. Отношение «образ — подражание» развертывается в духовной сфере, в идеальном пространстве и времени современности и не всегда связано с реальным существованием образца. Наоборот, отношение вождя и народа — реальное социальное отношение. Человек, служащий примером для подражания, может жить в глубоком прошлом: Цезарь, Сократ, Христос (Imitatio Christi), Будда. Вождь, который меня ведет, должен быть здесь и теперь. Образец часто принадлежит истории, мифологии, поэзии, как, например, Гамлет или Фауст. Вождь должен быть реальным человеком. Образцами же могут быть не только люди или литературные герои, но боги и демоны. Вожди — это люди, которых вдохновляют боги, демоны или литературные герои. Образцами могут быть образы

---

[282] *Scheler M.* Vorbilder und Fuerer. S. 260.

героев в мифе и эпосе, истории, а также нечеловеческие фигуры. В искусстве предметом подражания может стать другое произведение. Французский абсолютизм стал образцом для Пруссии, римское право — образцом церковного, а «джентльмену» подражал весь мир.

По мнению Шелера, «вождь» — это свободное от ценностей социологическое понятие. Закон единства народа и вождя — закон естественный.[283] Группа, как бы она ни называлась (семья, род, племя, народ, нация, сообщество, культурный круг, класс, профессия, слой, разбойничья банда, воровская шайка), всегда раскалывается на две части: одна — маленькая, преданная вождю, другая — составляющая массу. Этот закон — основа биопсихической жизни, где есть стая и вожак. Группа здесь аналогична сообществу природных организмов в смысле телесной и душевной организации.

Каждый организм имеет разнообразные органы для осуществления жизнедеятельности. При этом складывается иерархия управляющих и исполняющих органов. У животных такую роль играет центральная нервная система. Любое мгновение жизни сопровождается планом и целью, которые неразрывно связаны с предметами жизнедеятельности. Совсем иначе обстоит дело с «образцом». Это понятие ценностное. Образцом служит то, что считается благим, истинным, красивым — словом, ценным. Между ним и теми, кто подражает, складывается какая-либо форма симпатии, аффективно связывающая в целостность.

У людей всегда есть «духовная надстройка», которая представляет собой господствующий набор потребностей, аффектов, ценностей и идей (Ухтомский назвал главный принцип работы сознания установкой, согласно которой внимание всегда сосредоточено на чем-то, что представляется ясно, тогда как все, не относящееся к делу, остается в темноте). Собственно, вождь определяет и задает установку народу. И этот общий социологический закон имеет применение не только в рамках человеческого сообщества, но и стада животных. Везде есть стадо и вожак, и там нет речи о взаимопонимании. При научении животных в группе всегда есть «пионер» и последователи. Продуцирование и репродуцирование — это общий биологический закон. Де Фриз говорил о мутациях, которые потом могут закрепиться.

Сказанное позволяет провести аналогию межу биологическим и социальным, а социальный феномен вождизма вывести из стро-

283 Ibid. S. 261.

ения органической жизни. Социальное определение этого закона дал австрийский социолог и юрист фон Визе: во всякой группе, представляющей собой единство, есть тот, кто господствует. Реализацию этого закона можно наблюдать в любых сообществах, называются они коммунитаристскими или либеральными. Везде есть господствующее управляющее меньшинство и послушное исполняющее большинство. Этот закон действует и внутри монархии и внутри республики, в демократии и аристократии. Поскольку он не имеет отношения к выбору ценностей, Шелер называет его свободным от ценностей. Фюрер может быть святым, демагогом, он может вести народ или руководить группой, но в социологическом смысле он называется вождем.[284]

Шелер полагал, что личностный дух играет главную роль в формировании человеческих групп. Вожди указывают путь и ведут по нему. От вождя требуется действие и победа. Образец требует бытия, формирования души, которая определяет действие. Отсюда теория образцовой личности много важнее и фундаментальнее концепций фюрерства. Вождь оказывает воздействие на волю. Личность-образец задает настроенность на ценности.[285] Личность-образец воздействует на коллектив через формирование ценностей, они придают групповой душе ту или иную форму, или гештальт. Есть образы отрицательные и положительные, их конфликт раскрывается на примере отцов и детей. Не вожди определяют или задают образцы, а наоборот. Вождь всегда на виду, а личность-образец не всегда очевидна. Часто подражание происходит бессознательно. Можно знать идею и не отдавать отчета в следовании образцам. Более того, рефлексия ослабляет силу их воздействия.

Сегодня так называемая звездная болезнь состоит в отождествлении себя с реальным лицом. Прежде моделью для подражания выступали образы святого, гения, мудреца, героя, художника. Всякий образец содержит эмпирический и априорный, образный и ценностный элементы, существование и долженствование.[286] Отсюда возможность синтеза идеи личности и ценности. Образцы воздействовали на конкретных людей и формировали их характер. Для Шелера образцовая личность даже важнее, чем вождь, о котором так много пишут в современной литературе. Образец раскрыт либо как античный мудрец, либо как «прекрасная душа»

---

[284] Ibid. S. 262.
[285] Ibid. S. 268.
[286] Ibid. S. 275.

романтиков. Вождь и ныне широко представлен на общественной арене. Учительство, напротив, реализуется на скрытом духовном уровне. Зато подражание кумирам благодаря массмедиа приобрело невиданный размах.

Образ России

Зараженные индивидуализмом интеллектуалы XX столетия занялись критикой государственных ценностей, и в наше время они уже не согревают сердца людей. Не веря в Бога, не любя Родину и не уважая самих себя, мы продолжаем говорить, писать и мечтать о них. Наше общество утратило смысл своего существования. После распада СССР у него больше нет никакой миссии. Место есть, а предназначения нет. Быть источником сырья и развивать энерго- и металлоемкое производство — не такая уж славная задача. Передовые страны, как полагают некоторые, занимаются «производством впечатлений». Запад — это фикция, символ, но не пустое место, а весьма дорогой бренд. Нам тоже необходимо развивать собственный символический капитал. Либеральное общество уже не является идеалом. Современные технологии позволяют думать о новых моделях. Социальная реальность, которая нас окружает, может быть совершенно иной. Вполне можно обойтись без ненужного производства, без войн и конфликтов, без циничных дельцов, без коррумпированных чиновников, безответственных интеллектуалов и выражающих свои комплексы художников. Зачем прогресс, если он нацелен на удовлетворение порока?

На самом деле есть иные возможности жить, их необходимо реализовать. Россия не может быть догоняющей Запад цивилизацией. Она для этого слишком велика. Мы всегда искали или прокладывали свой путь. В «ужасном» прошлом были и позитивные ценности, которые невозможно отбросить. Наши предки вовсе не были жестокими варварами. Они добились впечатляющих успехов потому, что «тоталитарное» общество объединяло их как звенья единой цепи. Они протестовали и бунтовали, когда власть делала общество холодным, а человека бездомным. Именно мы стали настолько равнодушны к самим себе, что апатично наблюдаем за распадом общественной ткани. Наша страна, государство перестали быть родиной, которую защищают преданно и безрассудно. Это вызвано тем, что мы не любим, не уважаем себя, не гордимся своей страной и готовы поменять ее на любую другую, где больше платят. Но так мы теряем себя, ибо человек не одинок, он может

и должен жить вместе с другими в такой сфере, которая согревает и защищает его.

Существует два рода разрушительных процессов, которые стремится предотвратить консерватизм. С одной стороны, деградирует народ, который не желает жертвовать тем, что есть, ради лучшего будущего. С другой стороны, деградирует сама социосфера, которая становится все более холодной и бездушной, не вызывающей патриотических чувств. Бюрократическое государство (то, что Бакунин называл «кнуто-германской империей») может существовать до тех пор, пока не развалится изнутри и станет добычей более «пассионарных» соседей.

Традиционные проекты России и программы ее возрождения должны измениться в пользу некоего парадоксального, невозможного усилия: преобразовать Россию без революций и войн, построить новое общество, не питаясь ненавистью к старому, а сохранив память и ответственность по отношению к прошлому. Среди участников дискуссий о путях развития новой России одни видят выход в обращении к традициям древности, в усилении религиозного воспитания, в возвращении духовного и культурного наследия, на базе которого возможно восстановление солидарности людей и сплоченности общества. Другие, наоборот, считают выходом из кризиса ускоренное развитие цивилизационного процесса, глобализацию и вестернизацию, а также развитие современных технологий, снижающих техногенную нагрузку на природу. Сравнивая прошлое и настоящее, можно попытаться «инвентаризировать» как приобретения, так и утраты прогресса. Культура наших предков, основанная на интенсификации внутреннего чувства стыда, обходилась без дорогостоящего аппарата внешнего насилия и была при этом более эффективной в деле воспитания социальной и морально-ответственной личности. Думается, что современность должна найти способ сохранения и воспроизводства традиционных культурных механизмов в сложившихся условиях и на основе новых технологий. Исследование этого культурного капитала окажется полезным политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за создание окружающей среды, в которой живет современный человек.

Родина и отечество — это два разных измерения окультуренного места обитания человека. Его можно охарактеризовать как особую теплицу, где в искусственных климатических условиях выращиваются, как цветы в парнике, наши дети. Чем больше заботы и ласки они получают, тем сильнее, умнее и красивее они вырастают. Материнское тепло и дым очага свидетельствуют

о наличии теплового центра места обитания. И в имперские фазы развития человечества на улицах городов горел священный огонь как символическое выражение отечества. Для существования и процветания людей необходима не только физическая (стены), физиологическая (тепло и пища), психологическая (симпатия), но и символическая иммунная система, ограждающая вскормленных в искусственных условиях индивидов от опасных воздействий чужого. Конечно, человек должен чувствовать себя представителем человечества, общим домом которого является Земля, но при этом она действительно должна стать домом, а не бездушным «экономическим пространством», в котором орудуют беззастенчивые дельцы, превращающие мир в сырье.

Что означают загадочные слова Тютчева «умом Россию не понять», почему они до сих пор волнуют нас, какое задание несут в себе? Чувствуем ли мы ответственность за Россию, готовы ли и способны ли нести на своих плечах столь тяжкий груз? Для начала надо бы определиться с тем, что такое для нас Россия. Объективный подход, если он возможен, все равно не нейтрален, а вызывает чувство недоумения и даже стыда. Как можно гордиться Россией, если она находится в самом низу списка стран, расположенных по уровню развития? Что же такое Родина, Отечество, об утрате которого скорбит нынешняя интеллигенция? Сегодня, несмотря на речи о необходимости усиления государства, желание защищать его, жертвовать личным ради общего стремительно убывает. И это происходит во всем мире, и не по вине людей. Мы вообще живем в очень неспокойную эпоху, и неудивительно, что наша философия имеет апокалиптический характер.

На самом деле ни одну страну, ни один народ невозможно охватить рациональной, т. е. учитывающей только понятия и идеи, концепцией. Любое человеческое поселение, любой этнос издавна отличались от других не столько понятиями, сколько образом жизни и обычаями, а также внешним видом, одеждой, речью, напевами и мифами, структурой питания. И как бы ни стирали эти различия эпохи высоких культур, мировых империй и глобализации, они остаются не только в исторической памяти, но и в повседневном сознании.

Человек вырастает и формируется в искусственных условиях, которые задают родители и родственники, дом и школа. То, что мы называем Россией, это тоже продукт технологий — и не только строительных, но и символических. Искусственная теплица, в которой вырастает человек, это и символическая защитная система, защищающая от чужих влияний. Как особая сфера она наполне-

на звуками, образами и даже запахами (дым отечества) родной страны. К сожалению, история дискурса о месте действительно характеризуется утратой. В описаниях теоретиков государства единство его граждан понималось исключительно политически и идеологически. Вместе с тем идеологизация солидарности оказалась достаточно непрочной иммунной системой. Она подверглась внутренней эрозии, ибо ее разрушала критически настроенная интеллигенция. После падения «железного занавеса» люди оказались беззащитными от чужих влияний. Что можно сделать для восстановления символической оболочки общества? Строить ее заново? Но из чего и как? Думается, что в качестве строительного материала должны быть использованы как традиционные, так и новые технологии.

Дискурсы о месте обитания человека имеют важное иммунное значение. Их нужно строить и оценивать не по критериям истины. Мифы и сказания наших предков играли прежде всего защитную роль. Они строились как радостная песня, исполняемый на своем языке гимн, в котором восхвалялась родная земля, населявший ее народ и их герои-защитники. Этот первичный нарциссизм не только не был разрушен, но и даже усилен христианством. Послание Бога было переведено на национальные языки и органично встроено в первичную иммунную систему. Примером тому может служить «Сказание о Борисе и Глебе», в котором святые воспеваются как защитники Русской земли.

Эпоха Просвещения нанесла серьезный удар по религиозному панцирю, однако создала взамен его новую символическую систему. Настала эра идеологов, которые поначалу отбросили все формы и способы идентичности, не удовлетворявшие критериям рациональности. Дискурсы об устройстве общества приобрели упрощенный характер. В частности, в теории общественного договора не учитывается интуитивная уверенность в том, что единство основывается на солидарности, сотрудничестве и кооперации людей. Понятие гражданского общества оказалось настолько абстрактным, что нет ничего удивительного в возрождении государства, которое подпитывалось энергией нации. Граждане, ощущавшие себя детьми Республики-Матери, дали достойный ответ на распад религиозных связей.

В качестве возражения против такой оценки эволюции общества и тем более против использования символа родины в качестве противоядия от эрозии социальной ткани современного общества указывают на шовинизм, национализм и нацизм, действительно нанесшие огромный урон человечеству. Особенно ужасной по-

пыткой возрождения символов «крови и почвы» был фашизм. Об этом нельзя забывать. Но нельзя и соглашаться с тем, что всякий, кто заговорит о доме, родине и народе, неизбежно скатится к фашизму. На самом деле причиной победы фашизма является как раз усиление бездомности, безродности людей. Культивируемый демократическими режимами «цивилизованный», т. е. усредненный, комфортабельный образ жизни превращает народ в толпу, а личность — в объект манипуляции массмедиа. Именно на это обстоятельство указывали теоретики национал-социализма. И они снова взывают к протесту против глобализации. Если мы — гуманитарная интеллигенция — забудем об изначальном желании людей жить вместе, если не найдем адекватной символической защиты для эффективного противодействия негативным следствиям глобализации, то за нас это сделают другие и по-другому. Не принимая используемых ими способов сборки единого коллективного тела, тем не менее нельзя отрицать право людей жить в такой атмосфере, которая наполнена родными лицами, звуками и даже запахами. При этом каждый народ имеет право гордиться своим образом жизни, языком, культурой и историей.

В генетической памяти человека заложен стресс, выражающий страх перед враждебными силами, способными проникнуть в святая святых любого человеческого поселения — в пространство матери, окруженной детьми. Далеко не все внешние воздействия оказываются опасными и тем более разрушительными для организма. Примером могут служить так называемые детские болезни, которые есть не что иное, как выработка иммунитета по отношению к чужому. Не только телесные болезни, но душевные обиды необязательно становятся ужасными травмами, навсегда разрушающими психику человека. Наоборот, именно благодаря таким воздействиям и созревает прочная оболочка нарциссизма, обеспечивающая взаимодействие с внешней средой.

Главным направлением развития современного государства как альтернатива его распаду должно стать осознание того обстоятельства, что общество не является безличной структурой, как оно выглядит в моделях политологов и социологов, а остается, особенно в своей приватной и интимной сфере, формой бытия с другим, для которой, собственно, и предназначен человек. Тот факт, что, добившись независимости, он ужасно страдает от одиночества, вселяет надежду, что общество все-таки сохранится не только как система безличных связей, но и как частная жизнь людей, стремящихся к духовному единству, к общению на интимном эмоциональном уровне.

Способно ли общество к самостабилизации, или для этого требуются специальные усилия? Конечно, общество реагирует на распад порядка в одних системах укреплением его в других. Вопрос в том, как на практике осуществляются идеалы единства. Самый беглый взор на социальные технологии показывает, как далеки способы сборки людей в общество от моделей теоретиков либерализма и консерватизма. Для понимания этого следует обратиться к анализу повседневных практик, используемых для достижения единства общества. Прежде всего это строительство величественных сооружений, в которые вкладывались значительные средства. Со времен Просвещения началось строительство грандиозных общественных зданий, в которых располагались церкви, библиотеки, музеи, театры, университеты. Это не просто символы величия национального государства, но и общественные места, в которых образованная публика достигала единства на основе публичных речей и дискуссий. В наше время эти пространства или пустеют, или меняют свои функции.

Единство людей достигается сегодня массмедиа. Именно они диктуют, как надо жить. Правит тот, кто навязывает остальным, в чем состоит различие истины и лжи, добра и зла, красивого и некрасивого. Сегодня это происходит посредством рекламы и зрелищ. Удивительная вещь — инерция мысли. Интеллектуалы долгое время не замечали изменений, производимых массмедиа. Затем они занялись их критикой и заговорили исключительно о негативных последствиях медиализации. Главная опасность видится в том, что стирается объективная реальность и на ее место приходит вымышленная, виртуальная реальность. Зацикливание гуманитариев на критике массмедиа мешает им увидеть действие иных технологий. История человечества может быть рассмотрена под углом поисков способов объединения все растущего числа людей. Занимая обширную территорию, они уже не собирались вместе, но имели общую память в форме мифов и сказаний и примерно одинаковые культы и ритуалы. По вечерам певцы-сказители распевали героические песни, периодически шаманы ввергали племя в транс для общения с богами. Но были и другие повседневные заботы, такие как совместный сбор урожая, охота на крупных животных, наконец, война и праздники по поводу всех этих событий. Вот так на основе близких и сильных взаимоотношений сплачивались коллективы традиционного общества.

Где же сегодня можно узреть общественное пространство? Парадокс в том, что все говорят о социальном прогрессе, а социальное пространство деградирует. Жизнь превратилась в какой-то

кошмар. Мы боимся выходить на улицу, ибо постоянно ожидаем нападения. Во многом это следствие нагнетания обстановки массмедиа. Люди постоянно ощущают себя жертвами. Этим пользуются террористы. Современное общество с его сложными сетями коммуникации весьма уязвимо. Не только террорист, но и любой озлобленный или просто пьяный индивид легко может нанести большой ущерб. Однако повышение технической оснащенности и отсутствие надлежащей системы безопасности не объясняют нарастания угрозы жизни в техногенном обществе. На самом деле раньше люди не пользовались замка́ми не потому, что нечего было красть. Просто они не боялись соседей, а доверяли им. Сегодня феномен соседства исчезает. Другой — это источник опасности.

Как стало возможно, что в условиях роста больших городов, где люди пребывают скученными в толпу, общество, по сути, исчезает? Что же происходит в наших выставочных и концертных залах, в супермаркетах, в школе и на работе, где индивиды теснятся на виду друг у друга? Первое, что бросается в глаза, — отчужденность. Люди стараются не замечать друг друга. Конечно, царит вежливость и каждый старается прилично выглядеть. Однако это и создает невидимый барьер для общения. Раньше, побывав на ярмарке, человек узнавал все новости. Посещение сельмага давало информации больше, чем телевизор. А главное, сообщаемые новости не воспринимались с характерным для современных горожан безразличием. Конечно, и в устной и тем более в письменной культуре живое участие граждан в общественной жизни нередко сводилось к сплетням и пересудам. Однако в целом люди ощущали себя звеньями единой цепи и отзывались на беды другого не только вежливым сочувствием, но и реальной поддержкой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поиски единства были и остаются поистине вечной проблемой человека. Если раньше не только дела, но и мысли людей были «коллективными представлениями», то сегодня каждый стремится быть автономным индивидом, что на практике приводит к росту эгоизма и разобщенности. Вместе с тем современные городские индивидуалисты, проживающие в одиночестве за железными дверями изолированных апартаментов, испытывают ностальгию по единству и предаются мечтаниям об органических целостностях прежнего типа. На этом ретроактивном переживании разрабатывается несколько проектов, которые на самом деле уже мало соответствуют реалиям и требуют радикальной трансформации. Их деконструкцией и концептуализацией новых форм единства должна заниматься философия. О каких проектах идет речь?

В России реанимируется проект религиозного единства. Его история заслуживает внимания и сегодня предстает в новом свете. Христианство имело большой успех, потому что усилиями Павла стало сначала своеобразным «сетевым обществом», потом — государственной религией Рима, и наконец — церковью, могущественной медиаимперией, распространявшей Писание по поверхности всей Земли. Книгопечатание, с одной стороны, способствовало доставке послания Бога до каждого человека, с другой стороны, привело к тому, что сама «почта», т. е. церковь как институт священников, оказалась под вопросом. Протестанты и разного рода «беспоповцы» притязали на самостоятельное понимание Слова. Но еще более важным следствием книгопечатания стало то, что практически каждый мог написать свое послание человечеству, и многим это удалось. Тиражи сочинений Маркса, Ленина еще совсем недавно соперничали с тиражами Библии.

Конечно, есть объективная и субъективная религия, теология и народная вера, и от их состояния также зависит успех христианства. Сегодня в России мы видим интенсивное строительство храмов. Что касается субъективной религии, то здесь дело обстоит несколько хуже, все-таки число «живых верующих», соблюдающих не только посты, но и правила христианского общежития на повседневном уровне, не так велико. Но на данном этапе это пока и не важно. Церковь будет способствовать единству, если ее представители смогут воодушевлять людей. Для этого сегодня открылись новые медийные возможности. Правда, к чему это приведет, пока никто не в состоянии предсказать. Именно концептуализацией этой новой формы распространения религии и должна заняться философия.

Когда говорят о народе, речь идет об органических связях людей на почве территории, языка, обычаев, вероисповедания и т. п. Особенно большое значение придавалось народу в российской и немецкой философии. Французы — изобретатели нации как политического единства. Однако и им пришлось формировать нацию не как совокупность граждан, имеющих право раз в четыре года выбирать правительство, а как детей Республики-Матери, испытывающих братские чувства и способных защищаться от внешних и внутренних врагов. Так возникло понятие патриотизма, которое плавно перетекало в шовинизм. Где народ, там и царь. Поэтому, когда говорят о народе, речь идет о государственном единстве.

Сегодня образы родины и отечества заметно потускнели. Об этом можно только жалеть. Несомненно, люди являются заложниками территории. Ее приходится не только культивировать, но и защищать. Что касается расы и единства на почве общих предков, то сегодня этот проект продолжают только радикалы. На самом деле сказать, что раса — это нацистский миф, не значит закрыть тему. Медико-биологический дискурс является сегодня весьма влиятельным. Как показывают экологические движения, проблемы сохранения окружающей среды и здоровья являются слишком важными, чтобы ими пренебрегать, и они действительно объединяют людей. Но что это за единство? Люди представляют себя жертвами технологий, как раньше они осознавали себя жертвами дьявола или капитала.

Классовое единство, конечно, не столь «органично», как сельская община, но все же и оно отнюдь не интеллигибельное. У класса есть общие интересы и цели. При этом господствует тот класс, которому удается представить свои интересы как всеобщие.

Поскольку миссия рабочего класса, который, по мысли Маркса, должен был освободить себя и все человечество, оказалась преданной, то сегодня многие считают, что единственным классом истории была и остается буржуазия или, как стало модным говорить, средний класс. Стержнем его единства является собственность.

Но что сегодня происходит с собственностью? То, что она есть, несомненно. Вопрос в том, у кого и сколько есть собственности. Это не совсем вопрос денег. Деньги — это медиум, посредством которого решаются конфликты вокруг собственности.

Леворадикальные критики обвиняют деньги в том, что они разрушили прежние коды единства, характерные для родового общества. Наоборот, либеральные мыслители считают, что они сыграли положительную роль в объединении людей. Действительно, рынок не только разъединяет, но и соединяет людей. Сегодня он движет не только товары, но и идеи. Знания, произведения искусства и другие продукты культурного производства становятся товарами, и это стимулирует развитие общества. Осмысление и концептуализация коммерциализации символического производства приводят к мысли о радикальной трансформации капитализма. Образ ультракапитализма уже не похож на картины, которые виделись Марксу.

Кроме консервативных, можно указать и на либеральные проекты: это и структуралистская модель, объясняющая, почему вопреки пророчествам Маркса капитализм запускал производство после очередного кризиса. Это системный проект Лумана и коммуникативные модели Хабермаса и Рорти. Согласно структуралистам (а также феноменологической социологии), человек формируется в повседневных социальных пространствах. Не сущность, а место — вот что определяет человека. Но тем не менее социальная структура, определяющая социальную роль, воплощается в человеке или актуализируется им, и это означает необходимость учесть его природу.

Итак, пора подвести некоторые итоги и наметить перспективы:

1. Единство людей на почве разума, науки, культуры, единство публики на почве общего вкуса, единство на почве просвещения и чтения книг, единство на почве идеологии — все эти проекты кажутся уже не соответствующими современности. Так ли это и что пришло им на смену?

2. Если посмотреть вокруг, то можно отметить попытки использовать спорт и другие зрелища для объединения людей. Их

мощный культурно-политический эффект достигался не рефлексией, а искусством. На стадионах сегодня не только играют в футбол, но и дают концерты.

3. Современное общество не зря называют обществом благоденствия. Люди меньше работают и больше потребляют. Сегодня встреча товара и желания происходит в супермаркетах. Речь идет не просто об удовлетворении насущных потребностей. Торговля работает с желаниями, более того, посредством рекламы она их производит. Но если посмотреть на супермаркеты, можно ли сказать, что там имеет место общество? Скорее всего нет, так как каждый занят самим собой.

4. Медиаединство. После осознания опасности децентрации, характерной для постмодерна, вновь начались поиски новой целостности. Сегодня речь идет не о тоталитарном Конвенте в республиканском, народном или партийно-классовом смысле. Скорее всего можно говорить о попытках объединения элиты как некой фотогенной подгруппы хорошего общества. Очевидно, что обойма каждодневно являющихся на телеэкране гламурных лиц выполняет функцию единства. Утешает, что там, где этого нет, на плакатах изображается всего лишь одно лицо.

5. Всемирная паутина и «капиллярное» общество. Интернет — это первое, что приходит на ум, когда задаешься вопросом о том, что сегодня соединяет людей. Люди могут обмениваться информацией, высказывать свое мнение и т. п. Если учесть, что благодаря Интернету можно не только свободно общаться, но и работать, делать покупки, развлекаться, то нетрудно впасть в эйфорию. На самом деле электронное сообщество тоже оказывается разделенным на многочисленные группы, живущие своими интересами.

Все это приводит к выводу о том, что разнообразие описаний общества вызвано его сложным строением. При этом производство дискурса является одной из форм работы по созданию общества. Однако попытка создать единый, универсальный язык, попытка построить социальную теорию, охватывающую многообразие с единых позиций, неминуемо приведет к революционной ломке того, что не вписывается в «единую позицию». На самом деле не стоит торопиться ломать то, что построено и еще может служить людям. Нужно научиться подсоединять различные формы организации социума друг к другу. Нужно научиться сохранять культурное наследие не только в музеях, но и в живой памяти людей. Нужно с чувством иронии относиться к собственному пафосу и прислушиваться к мнениям других людей. Не сглаживая,

но и не обостряя их противоречивости, философское описание современности представляет собой концептуализацию различных социальных практик с целью выявления их последствий, которые должны приниматься во внимание при принятии решений. Думается, что исследование дискурсов об обществе окажется полезным философам, политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за конструирование искусственной окружающей среды, в которой живет современный человек.

Цивилизационная теория прогресса требует осторожного применения. Во-первых, она создает впечатление, что в процессе развития общество очищается от старого, в то время как прошлое существует в настоящем подобно фундаменту, на котором стоит здание. Во-вторых, она навязывает понимание прошлого как устаревшего, отсталого, нецивилизованного и т. д. На самом деле прошлое — это другое, которое живет внутри нас и требует уважительного отношения. Поэтому суть дела можно выразить так: капиталистическая или иная модернизация удачно прививалась там, где учитывались и использовались местные экономические и технологические возможности, а также социально-культурные традиции. Существует набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации. Иначе за комфорт мы заплатим душевной пустотой, а за благоденствие — падением рождаемости, т. е. детско-материнской нищетой. Задача состоит в том, чтобы в современном обществе восстановить арсенал прототехнологий формирования и воспитания людей. Не додав ребенку любви и тепла в семье и дома, нельзя наверстать упущенное путем образования. Как бы потом их ни приучали на уроках этики к толерантности, отсутствие сострадания и сопереживания приводит к ужасным эксцессам, которые имеют место как в школе, так и в казарме.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Борис Васильевич Марков

ЛЮДИ И ЗНАКИ: АНТРОПОЛОГИЯ МЕЖЛИЧНОСТНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»

Редактор издательства *Т. Л. Ломакина*
Художник *Е. В. Кудина*
Технический редактор *Е. Г. Коленова*
Компьютерная верстка *Е. С. Егоровой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 14.06.11. Подписано к печати 17.10.11.
Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 42.0. Уч.-изд. л. 42.5.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3923. С 203

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1

E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.com

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12


ISBN 978-5-02-025466-4

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ
В СЕРИИ «СЛОВО О СУЩЕМ»

Я. А. Слинин

ОТ ПЛАТОНА ДО САРТРА

Поиски аподиктической истины

Тексты, помещенные в этой книге, написаны в разное время, но все они так или иначе затрагивают тему поисков аподиктического, не подверженного никакому сомнению знания, длившихся на протяжении всей истории западноевропейской культуры и продолжающихся ныне, в условиях единого всемирного культурного пространства.

Действующими лицами первого текста являются Платон и Аристотель. Затем следуют статьи, посвященные таким представителям патристики, как Августин Блаженный, Иоанн Лествичник, Иоанн Дамаскин. Новое время отражено в работах, связанных с анализом произведений Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница. Затем идет статья об Иммануиле Канте. Завершается книга блоком работ, в которых рассматривается одно из основных направлений XX века — феноменология. Сюда относятся статьи об основателе феноменологического движения Эдмунде Гуссерле и участниках этого движения: Мартине Хайдеггере, Николае Гартмане, Жан-Поле Сартре.

Для специалистов-философов и широкого круга читателей, интересующихся фундаментальными проблемами современной культуры.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ «АКАДЕМКНИГА»

Магазины «Книга — почтой»

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

Магазины «Академкнига» с указанием отделов «Книга — почтой»

690088 Владивосток-88, Океанский пр-т, 140 («Книга — почтой»); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»); (код 3432) 55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 298 («Книга — почтой»); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, пр-т Независимости, 72; (код 10-375-17) 292-00-52, 292-46-52, 292-50-43
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103054 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 («Книга — почтой»); (код 3832) 30-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР «В», 1 («Книга — почтой»); (13) 3-38-60
443022 Самара, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»); (код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65 бук. 273-13-98
197110 Санкт-Петербург, Петрозаводская ул., 7Б; (код 812) 235-40-64

199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1; (код 812) 328-38-12
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9 линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 22-60-36
450059 Уфа-59, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»); (код 3472) 24-47-74
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85